LA MONADOLOGIA

ED ALTRI SCRITTI

IIIª Liceo Gualtiero Boccia

G. G. LEIBNIZ

LA MONADOLOGIA

ED ALTRI SCRITTI

TRADUZIONE di GIOVANNI SEREGNI

con Introduzione e note

EDIZIONI ATHENA

1926

MILANO - Via Vigentina, 7-9

C. S. I. BIBLIOTECA DI FILOSOFIA UNIVERSITÀ DI ROMA

PROPRIETÀ LETTERARIA DELL'EDITORE

Prem. Tipog. G. BIANCARDI ═══ LODI (Milano)

INTRODUZIONE

a) - Breve notizia bibliografica [1]

Per la biografia del Leibniz l'opera capitale è:

GUHRAUER, *Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz Biographie*, Breslau, 1842. Due volumi in-12°. Si aggiungano, del medesimo, i *Nachträge* alla detta biografia, editi pure a Breslau nel 1846.

Per la filosofia del Leibniz segnaliamo:

L. FEUERBACH, *Darstellung, Entwicklung, und Kritik der Leibnitz' schen Philosophie.* - Seconda edizione - Lipzia, 1844.

M. SAISSET, *Discours sur la philosophie de Leibniz*, in-8°, Paris, 1857.

---

(1) Naturalmente per la biografia e la filosofia del Leibniz sono anche utili a consultarsi le maggiori opere di storia della filosofia.

In questo volumetto abbiamo fatto seguire alla **Monadologia** alcuni notevoli scritti ad essa anteriori, nel loro ordine cronologico, e da ultimo un frammento di lettera del Leibniz al Clarke (1716) intorno ad un tema che oggi ancora, in altro senso, è assai dibattuto: la relatività dello spazio e del tempo. La traduzione è stata condotta sul testo dato dal Gerhardt.

M. NOURRISSON, *La philosophie de Leibniz.* Ouvrage couronné per l'Institut, in-8°, Paris, Hachette, 1860.

L. COUTURAT, *La logique de Leibniz,* in-8°, Paris, Alcan, 1903.

A. HANNEQUIN, *Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie.* Tome II, in-8°. Paris, Alcan, 1908. Contiene fra altro i due studi: *La première philosophie de Leibnitz ; La philosophie de Leibnitz et les lois du mouvement.*

B. RUSSELL, *La philosophie de Leibniz.* Exposé critique. Traduit par J. et R. J. Ray. In-8° Paris, Alcan, 1908.

Principali edizioni delle opere filosofiche del Leibniz:

Oeuvres philosophiques, latines et françaises, edite dal RASPE, in-4°, Amsterdam, 1765.

Leibnitii opera omnia, edite da L. DUTENS. Sei volumi in-4°, Ginevra, 1768.

Leibnitii opera philosophica, edite da ERDMANN, in-8° grande. Berlino, 1840.

Oeuvres philosophiques, edite da P. JANET. Due volumi in-8°, Paris, Alcan, 1866. (Scelta degli scritti più importanti).

Die philosophischen Scriften von G. W. Leibniz, editi da C. J. GERHARDT. Sette volumi in-8°, Berlino, Weidmannsche Buchhandlung, 1875-1890. È sinora l'edizione più completa ed autorevole. I primi tre volumi contengono corrispondenza; il quarto diversi scritti filosofici dal 1663 al 1703; il quinto è dedicato ai *Nuovi saggi dell'intelletto umano,* ecc.; il sesto comprende la *Teodicea* e gli scritti filosofici dal 1702 al 1716; il settimo opere e lettere diverse.

G. W. LEIBNIZ, *Philosophische Werke,* per cura di A. BUCHENAU ed E. CASSIRER, 2ª edizione, Vol. I, Lipzia, Meiner, 1925.

G. G. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano.* Tradotti da E. CECCHI. Due volumi in-8°, Bari, Laterza, 1909-11.
G. G. LEIBNIZ, *opere varie*, scelte e tradotte da G. DE RUGGIERO, un volume in-8°, Bari, Laterza, 1912.
Altre edizioni di opere del Leibnitz si devono a G. H. FEDER, M.me JACQUES, M. FOUCHER DE CAREIL, H. LESTIENNE, L. COUTURAT, etc.

b) - Notizie biografiche

Goffredo Guglielmo Leibniz [1] nacque nel 1646 a Lipsia, ove suo padre Federico era professore di filosofia morale. Rimase orfano a sei anni, ed avendo ereditato dal padre l'amore per gli studi, imparò, più che dalla scuola, dalle proprie letture. Da solo, si può dire, apprese il latino, di cui come del francese si valse poi correntemente [2]. In un brano autobiografico ov'egli parla di sè sotto il nome di *Wilhelmus Pacidius,* [3] narra che ad otto anni stava per ore ed ore nella biblioteca domestica, leggendo questo o quel libro alla ventura. Errando a caso tra i volumi, gli parea di sentire il *Tolle, lege,* che aveva guidato S. Agostino. S'imbattè dapprima negli antichi

---

[1] Altri scrivono o piuttosto scrissero Leibnitz, ma meno esattamente.

[2] Poco invece usò, scrivendo, il tedesco, allora alquanto negletto in patria dai dotti.

[3] GERHARDT, VII, pag. 51.

e nei dottori medioevali, e sebbene sul principio poco ne capisse, pure grado a grado potè intenderli, tanto che, trovatosi poi con i suoi coetanei, li meravigliava per la sua conoscenza della scolastica. Frattanto, prosegue egli, fortunatamente capitarono nelle mani del giovanetto gli scritti di Bacone, del Cardano, del Campanella, di Keplero, di Galileo, di Cartesio. Gli parve, e lo ripetè poi spesso agli amici, di essere entrato in un nuovo mondo. Nel 1661 si iscrisse come studente di legge all'Università di Lipsia, ove cominciò pure ad occuparsi delle matematiche oltre che della filosofia. Proseguì gli studi presso altre Università e fu laureato nel 1666. Non ancora ventenne aveva scritto notevoli saggi, fra essi la tesi *De principio inaividuationis* (1663), ove si sostiene che « ogni individuo è individuato da tutta la sua entità ». Lo attraevano anche le questioni teologiche. Così la sua *Dissertatio de arte combinatoria* (1666) include una dimostrazione dell'esistenza di Dio; e di questo tema tratta pure la *Confessio Naturae contra Atheistas* (1668), Nè è quì il luogo di ricordare altri lavori.

Frattanto egli, invitato a darsi all'insegnamento, non aveva accettato la proposta, ed aveva preferito prendere impiego presso l'Elettore di Magonza. Fu tratto così ad occuparsi di politica, e nel 1672 fu inviato a Parigi, per consigliare una spedizione francese in Egitto. Il suggerimento, che non fu ascoltato, mirava, come si comprende, a divergere l'attenzione della monarchia di Luigi XIV dal continente europeo ad imprese oltremarine. Ma quel che va qui notato

è l'influsso che il viaggio a Parigi ebbe sullo svolgimento del pensiero del Leibniz. In quella capitale, ove rimase più anni salvo qualche intervallo per una missione a Londra nel 1673, il giovane studioso, già iniziato alle matematiche ed alla fisica e già autore di una teoria del moto, conobbe illustri uomini, quali Arnauld, Malebranche, Ch. Hugyens; progredì da un lato nella conoscenza della filosofia contemporanea, dall'altro negli studi matematici, così da essere spinto ad invenzioni diverse, quella fra altro di una macchina calcolatrice, ed alla poderosa concezione del calcolo infinitesimale.

Nel 1676 ritornò in Germania per l'Inghilterra e l'Olanda (ove conobbe lo Spinoza); e passato dal servizio dell'Elettore di Magonza a quello del Duca Giovanni Federico di Brunswik-Luneburg, si stanziò ad Hannover Il Duca, mosso da ragioni politiche, incaricò il Leibniz di scrivere la storia della sua dinastia. Il nostro autore, d'ingegno mirabilmente versatile, accettò con piacere, e per raccogliere notizie su la casa guelfa e le sue origini estensi fece viaggi in Germania e in Italia (1687-90). Adunò un immenso materiale di documenti, che in parte pubblicò nel *Codex Juris Gentium Diplomaticus* (due volumi, 1693, 1700). Frattanto scriveva un *Systema theologicum* (1686), e, aderente alla confessione luterana, ma libero d'idee, pensava ad uno schema per la riunione della chiesa cattolica e delle chiese riformate. Fu questo uno dei sogni della sua vita, mentre un altro, sempre vagheggiato, fu l'invenzione di un simbolismo

universale *(characteristica)* Tornato dall'Italia, fu dal Duca Antonio di Brunswick-Wolfenbüttel creato bibliotecario a Wolfenbüttel.

Intanto il suo atteggiamento in filosofia si andava chiarendo e facendosi più originale. Il contrasto col cartesianismo ben si avvertiva nella *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées* (1684); in un articolo pubblicato (1686) nel giornale di Lipsia, ove appare per la prima volta il fecondo concetto della forza viva (proporzionale al quadrato della velocità); nel breve scritto *Si l'essence du corps consiste dans l'étendue* (1691); nell'altro *De Primae Philosophiae emendatione et de Notione substantiae* (1694), che i lettori troveranno qui presso. Egli in questi espone concetti venutisi in lui lentamente maturando. La sostanza è concepita come attività e in pari tempo come implicante nella nozione di sè stessa tutti i suoi predicati: è già insomma quella che più tardi il Leibniz chiamerà forza primitiva, entelechia, monade. Questa concezione, insieme ai due principî di contraddizione e di ragion sufficiente, costituisce la base di tutto il sistema Leibniziano. E già nel 1695 egli lo sviluppa nel suo *Système nouveau de la nature et de la communication des substances;* esponendo fra altro la teoria a lui cara dell'armonia prestabilita, già accennata più anni prima nella corrispondenza con l'Arnauld.

La sua attività intellettuale si manifestava di solito in articoli di riviste, in memorie accademiche, in una larga e frequente corrispondenza

con dotti e con illustri persone. Opera vasta sono invece i *Nouveaux Essais sur l'entendement humain.* Dopo avere infatti sostenuto vivacemente le proprie idee contro i Cartesiani e contro lo Spinoza, egli fu tratto a nuova polemica dalla lettura del *Saggio sull'intelletto umano* del Locke, apparso nel 1690. Il Leibniz, dissentendo dall'empirismo del filosofo inglese, si accinse nel 1696 a scrivere i *Nuovi saggi,* che segnano il rivolgersi del suo pensiero dai problemi dell'essere a quello della conoscenza. L'autore riconosce che « nulla vi è nell'intelletto che già non sia stato nel senso »; ma aggiunge: « fuorchè l'intelletto stesso ». Se però in parte confuta la dottrina del Locke, tenta pure in parte di conciliarla con quelle di Platone, d'Aristotele, di Cartesio. In pari tempo dà rilievo alla propria teoria delle percezioni inavvertite o, come noi diremmo, subcoscienti, si occupa di questioni concernenti il pensiero nel suo più largo senso, il linguaggio, la libertà, la vita morale, ecc. Il lavoro, compiuto verso il 1703, rimase inedito, perchè, morto il Locke nel 1704, il nostro autore rinunciò alla pubblicazione. Apparve solo per opera del Raspe nel 1765.

Intanto il Leibniz, amico della Principessa Sofia Elettrice di Hannover e della figlia sua Sofia Carlotta di Brandeburgo (indi regina di Prussia), era stato invitato a Berlino nel 1700. Fondatasi ivi su piano da lui ideato l'Accademia Prussiana, ne fu primo presidente. Divenne pure privato consigliere del sovrano e a Berlino tornò più volte o per visite o per

soggiorno. Dolore gravissimo fu per lui la morte della gentile ed illuminata regina Sofia Carlotta, che, ammirata, lo aveva ammirato altamente ed incoraggiato a studi e ad opere; fra le quali la più ampia e sistematica che il Leibniz abbia mai composto: gli *Essais de Théodicée* (1710). Se vi è Dio, onde viene il male? E se non v'è Dio, onde viene il bene? In altri termini, come si concilia l'esistenza d'un Essere onnisciente, onnipossente, infinitamente buono con l'esistenza del male, vuoi metafisico (imperfezione), vuoi fisico (dolore), vuoi morale (peccato)? Come si concilia la libertà nostra con la prescienza divina, e come in Dio stesso la libertà con l'immutabilità? Tali i sommi problemi, che l'autore si propone. È il lavoro ove più nettamente è affermato l'ottimismo, ove questo mondo, pur con tutte le sue miserie, è considerato il migliore dei mondi possibili.

Dal 1712 al 1714 troviamo il Leibniz a Vienna, ove ottiene i titoli di privato consigliere imperiale e di barone dell'impero. Anche Pietro il Grande l'aveva nominato nel 1711 suo consigliere privato in seguito ad un colloquio sul riordinamento della Russia. Nella capitale austriaca il nostro autore conobbe fra altri il Principe Eugenio di Savoia, celebre capitano; e ad istanza di lui compose nel 1714 i *Principii della Natura e della Grazia fondati sulla Ragione,* o, secondo altri, lo scritto che Erdmann intitolò poi *Monadologia.* Del resto le due trattazioni sono pressochè gemelle; più concisa la prima, più ampia e più chiara la seconda. In entrambe l'autore riassume mirabilmente

tutto il proprio pensiero nel suo momento ultimo e più comprensivo.

Nel 1714 tornò ad Hannover, ove continuò ad attendere alla storia della casa guelfa, che rimase tuttavia incompiuta ed inedita. (La pubblicò il Pertz nel 1843). A questi ultimi anni si riferisce il suo carteggio con Samuel Clarke, erudito inglese, versato nelle scienze fisiche e matematiche. Questi (1675-1729), nato a Norwich (Norfolk), aveva subito, studiando a Cambridge, l'influsso delle dottrine cartesiane e dei principî di I. Newton, del quale tradusse l'Ottica in latino. Divennto cappellano del re, aveva udito leggere la « *Teodicea* » presso la Principessa di Galles Guglielmina Carlotta di Anspach ed aveva sollevato obbiezioni. Il Leibniz, informatone dalla Principessa, rispose a questa difendendo le proprie teorie. Di qui repliche e controrepliche (1715-1716), ove si agitarono parecchi problemi metafisici, quello fra altri intorno alla natura dello spazio e del tempo, che il Clarke, movendo da idee newtoniane e modificandole, considerava come proprietà o attributi di Dio, il Leibniz come semplici ordini di coesistenza e di successione. La polemica, troncata dalla morte del Leibniz, assunse talora carattere vivace; fors'anche perchè essa era contemporanea ad altra più acre iniziatasi sin dal 1699 fra il Leibniz e gli amici del Newton, intorno alla priorità dell'uno o dell'altro nell'invenzione del calcolo infinitesimale. Gli ultimi anni di vita del nostro autore furono contristati da questa ed altre diatribe, dalla morte di amici, dall'oblio in cui si incominciava a lasciarlo.

Ammalato di gotta e un po' versato com'era in medicina, volle esperimentare un rimedio, che dopo violenti spasimi lo uccise (a Vienna, 1716). La corte di Prussia sembrò ignorare la sua scomparsa; così quella di Hannover, per non urtare i sentimenti inglesi. All'Accademia di Francia, di cui era membro dal 1699, fu commemorato dal Fontenelle.

Fu il Leibniz di mezzana statura, di complessione robusta, di aspetto piacevole, d'occhi arguti, canuto anzi tempo. Vivace di temperamento, era tuttavia moderato in tutto. Dormiva pochissimo; solitario per abitudine, per avidità di lettura e di meditazione, mostravasi animato e giocondo nel conversare. Amava gli onori. Insofferente di contraddizione nelle piccole cose, era tollerante delle altrui opinioni ed indulgente nei giudizii: se talvolta si lasciava trasportare dal calore della discussione, era poi facile a placarsi. Oltre che di filosofia e di storia, di matematica e di fisica, egli si occupò delle più svariate discipline, dalla geologia (di cui fu tra i precursori con la sua *Protogea*) alla linguistica ed alle scienze sociali. Fu insomma un ingegno universale.

c) - Il Leibniz nella storia della filosofia.

La filosofia del Leibniz non si può ben comprendere, se non vien messa in relazione con quella di Cartesio (1596-1650), con quelle che ne derivano del Malebranche (1638-1715) e dello Spinoza (1632-

1677), con quella infine ben diversamente orientata del Locke (1632-1704).

Cartesio, come è noto, partendo dalla proposizione « *Cogito, ergo sum* », poneva come prima certezza per uscire dal dubbio metodico l'esistenza dell'anima, dotata d'idee innate. Di qui risaliva con l'argomento ontologico all'esistenza di Dio, e sulla veracità di Dio fondava la sua fede nell'esistenza del mondo. Ma un punto debole del suo sistema stava nel reciso dualismo da lui posto fra *sostanza pensante* e *sostanza estesa*. Il mondo fisico era ridotto a puro meccanismo, gli animali stessi a pure macchine: diveniva impossibile a concepirsi una mutua azione fra le due sostanze, di cui l'uomo stesso si supponeva composto. La scolastica sulle orme di Aristotile aveva fatto dell'anima la forma del corpo; Cartesio invece ne faceva un *quid* al tutto separato e radicalmente diverso. Come dunque spiegare il fatto che a modificazioni nei nostri organi di senso seguono percezioni, che ai nostri atti di volontà seguono movimenti delle membra? La scuola cartesiana ricorse per risolvere il problema all'intervento divino. Secondo il Malebranche, nè i corpi possono agire su di noi, nè noi sui corpi. Noi vediamo direttamente solo Dio, ed in Lui vediamo ogni cosa. I corpi sono semplicemente *cause occasionali* delle nostre impressioni, delle quali Dio è la sola causa efficiente: similmente le nostre volizioni non sono che *occasioni* del movimento dei nostri organi; ma Dio solo li muove.

Era così aperta la via allo Spinoza per dire che Dio solo esiste, e pensa e vuole in noi. Nel suo sistema, che il Leibniz non a torto considera come un cartesianismo esagerato, vi è un'unica sostanza, Dio, di cui pensiero ed estensione sono due *attributi*. Fra i *modi* dell'uno e i *modi* dell'altra, menti e corpi, pensieri e movimenti, vi è esatta corrispondenza.

Contro l'innatismo cartesiano il Locke, in Inghilterra, sosteneva una teoria empirica della conoscenza. Del resto, come Cartesio spiegava tutto il mondo fisico con l'estensione e col movimento, così il Locke dava un valore oggettivo alle *qualità primarie* dei corpi (estensione, figura, moto....), riconoscendo invece come soggettive le *secondarie*, cioè i colori, i suoni, gli odori ed altre proprietà sensibili.

Il Leibniz respinge l'empirismo del Locke; ammette cioè nello spirito qualche cosa d'innato; « inclinazioni, disposizioni o virtualità naturali che non chiedono che di manifestarsi ». In fondo, ciò che è innato è l'intelletto stesso: « *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse* ».

Questo lume insito in noi ci fa conoscere gli assiomi fondamentali, fra cui primeggiano i principii logici d'identità, di contraddizione, di ragion sufficiente. Secondo quest'ultimo, essenziale nella filosofia leibniziana, tutto ha e deve avere una ragion d'essere; tutto è regolato e ordinato; nulla esiste che non sia intelligibile e razionale. Che l'essenza d'una cosa non implichi contraddizione, basta a renderla possibile, ma non a farla esistere in atto: occorre a

ciò che essa abbia un diritto all'esistenza, un perchè, un fine. Di qui l'importanza che il Nostro attribuisce alle cause finali. Non vi è che un Essere la cui essenza implichi l'esistenza: Dio. (Il Leibniz infatti riprende e cerca perfezionare l'argomento ontologico di S. Anselmo).

Un altro principio da lui tenuto per fermo è questo: che nella nozione del soggetto sono inclusi tutti i suoi predicati, anche quelli che concernono le sue relazioni con altri enti. Ogni essere è quindi per così dire, un tutto a sè; i mutamenti del suo stato sono regolati da una legge individuale.

Non meno importante è il concetto che il Leibniz si forma della sostanza come attività, come causa. Essere è agire. L'universo è concepito dinamicamente.

Una sostanza veramente originaria, centro d'attività, dev'essere semplice, quindi inestesa, poichè estensione implica pluralità. Non è dunque sostanza una materia estesa e passiva. Lo spazio stesso si riduce per il Leibniz ad un ordine di coesistenze, come il tempo ad un ordine di successioni. Per tal modo cade la spiegazione puramente meccanica dell'universo fisico, cade la distinzione fra qualità secondarie e primarie. Anche queste ultime divengono soggettive. Da un simile ragionamento il Berkeley (1684-1753) arguirà poi che il mondo fisico è puramente fenomenico, che altro non esiste fuorchè Dio e le anime. Il Nostro (come appare ad esempio dal terzo fra gli scritti qui raccolti) vede chiaramente la possibilità

BIBLIOTECA DI FILOSOFIA UNIVERSITÀ DI ROMA C.S.I.

logica di tale conclusione; ma non osa arrivarvi; ritiene che i fenomeni, connessi fra loro da leggi, abbiano un fondamento reale; e cerca questo fondamento in sostanze semplici ed attive, che sono anime o più o meno analoghe ad anime. La materia non è che una potenza passiva che completa tali unità assolute ed inestese. Se queste non fossero, il mondo materiale sarebbe pura apparenza.

Quali proprietà avrà dunque una sostanza semplice ed attiva se non psichiche?

Ed invero, secondo il Leibniz, anche il corpo è una *mens momentanea* [1]; ha cioè oscure *percezioni* non accompagnate da memoria e da sentimento. Del resto, anche nell'anima nostra si hanno piccoli moti oscuri (subcoscienti, diremmo oggi). Possiamo avere la percezione di un suono senza porvi mente; ma lo *appercepiamo* quand'esso riceve una piccola addizione od aumento. Il rumore delle onde del mare è somma di percezioni inavvertite, dei rumori delle singole onde.

Così resta ampliato il dominio del pensiero, e negata ogni realtà a quello dell'estensione. In tale guisa è eliminato il dualismo cartesiano delle sostanze e quello spinoziano degli attributi.

Ma il Leibniz non è monista o panteista come lo Spinoza. Innumeri sono le sostanze semplici, o *entelechie*, o *monadi* (così egli le chiama, per la prima volta, crediamo, nel 1686, con vocabolo preso a

---

(1) GERHARDT, IV, p. 230.

prestito forse da G. Bruno ; innumere e tutte diverse l'una dall'altra, benchè vi sia tra i loro diversi gradi una continuità. In quanto inestese, esse sono atomi nel senso greco della parola, cioè indivisibili ; ma atomi metafisici. Sarebbe errore grossolano lo scambiarle con atomi materiali (chè anzi il Leibniz ripudia tale atomismo), o anche con centri inestesi di forze fisiche quali quelli ideati dal nostro Boscovich (1711-1787). Anche i *punti metafisici* di G. B. Vico (1668-1744) non hanno che un'assai vaga rassomiglianza con le monadi leibniziane. Queste, in quanto semplici, non possono essere create o distrutte se non all'improvviso. Costituiscono una sorta di gerarchia, ove le superiori dominano in certa guisa su gruppi di monadi inferiori. Tutte hanno *percezioni* : le infime cioè, percezione momentanea ed oscura ; le anime dei bruti, sensazione ; le anime superiori (come le nostre) o spiriti, conoscenza razionale. Tutte parimenti tendono a passare da una percezione all'altra ; ossia son capaci di *appetizioni*. In ciò sta la loro vita. Non solo ogni animale, ogni pianta ha una monade dominante o anima, ma ha pure una sua monade ogni particella dell' organismo e dello stesso cosidetto mondo inorganico. Tutto ne è pieno ed in certo modo animato.

Poichè, come dicemmo, ogni essere è per il Leibniz un tutto a sè, « le monadi non hanno finestre ». Nessuna di esse quindi può influire sull'altra se non idealmente e per opera divina. Ciascuna è specchio dell'intiero universo, il quale si riflette nelle

diverse monadi come una figura si proietta in modi svariatissimi su infiniti piani. Le monadi sono altrettanti *punti di vista* sull'unica realtà. Ma tutte le proiezioni, tutti i punti di vista armonizzano fra di loro, ed autore di questa armonia, come delle monadi stesse, è Dio.

Tale la famosa e discussa ipotesi dell'*armonia prestabilita,* che il Leibinz applica particolarmente a spiegare la corrispondenza fra i fenomeni fisiologici e gli stati o i moti psichici. Il corpo e la sua monade dominante, o anima, sono come due orologi regolati sin dall'inizio in perfetta concordanza. Invece di ripetuti interventi divini quali sono presupposti dalla dottrina delle cause occasionali, uno solo ne è ammesso, ma universale e concomitante alla stessa creazione.

Anche il determinismo dei fenomeni può dunque coesistere con la libertà del volere. In ogni essere vi è una certa spontaneità; la spontaneità dell'essere intelligente è la libertà. Ma non è dessa, secondo il Leibniz, una libertà capricciosa, una « indifferenza d'equilibrio », una possibilità di operare senza motivo o in contrasto col motivo che più ci inclina a volere. La volontà di un essere intelligente si conforma ai motivi. Dio e il perfetto saggio sceglieranno sempre il partito razionalmente riconosciuto migliore; presso altri le passioni terranno vece sovente della ragione; ma ad ogni modo la scelta seguirà l'inclinazione maggiore, pur non subendo coazione o necessità.

Non ci soffermeremo sulle idee etiche e giuridiche del nostro autore, ispirate da un lato alla psico-

logia, conformi dall'altro alla fede. Noteremo solo due belle definizioni: quelle cioè del piacere (sentimento d'una perfezione o eccellenza sia in noi, sia in altra persona o cosa) e dell'amore (che consiste nel trovar piacere nelle perfezioni, nella superiorità e soprattutto nella felicità d'un altro). Massimo oggetto d'amore deve essere Dio che dell'universo tutto è architetto, ma della « Città degli spiriti » è anche legislatore e sovrano.

Non va taciuto infine il carattere forse popolarmente più noto della filosofia del Leibniz: l'ottimismo. Dio concepisce un'infinità di mondi possibili; fra essi sceglie e crea il migliore: quello cioè in cui il male entra in minor misura. In qualche guisa infatti deve pure entrarci, perchè ogni essere creato è per sua natura limitato, epperò imperfetto. Dalla imperfezione (male metafisico) nascono il dolore (male fisico), che Dio può volere come mezzo per un maggior bene, ed il peccato (male morale), che è *voluto* liberamente dallo stesso peccatore e *permesso* da Dio nella sua infinita saggezza.

Tali, in brevissime parole, i lineamenti essenziali del razionalismo leibniziano, ultimo fra i grandi sistemi dogmatici prekantiani. Esso non fu mai esposto integralmente in una vasta opera dal suo autore; ma diluito in lezioni e manuali dal suo discepolo C. Wolff (1679-1754) in modo chiaro, benchè senza profondità, si divulgò assai e prevalse a lungo in Germania. Ne subì l'influsso, ne' suoi giovani anni, lo stesso E. Kant.

GIOVANNI SEREGNI

I.

LA MONADOLOGIA [1]

1. La *monade*, di cui qui parleremo, non è altro se non una sostanza semplice che entra nei composti; semplice, cioè senza parti.

2. E bisogna pure vi siano sostanze semplici, dacchè vi sono dei composti: il composto non è altro infatti che un ammasso od aggregato di semplici.

3. Ora, dove non si danno parti, non è possibile nè estensione, nè figura, nè divisibilità. E queste monadi sono i veri atomi della natura [2], e, in una parola, gli elementi delle cose.

4. E nemmeno è a temersi dissoluzione; nè

---

[1] Nei manoscritti del Leibniz questo saggio (del 1714, in francese) non ha titolo. Esso gli fu aggiunto, e felicemente, dallo Erdmann. Vedi GERHARDT, Vol. VI, pag. 484. Seguiamo il testo quale è dato da esso Gerhardt a pag. 607 e seguenti del detto volume.

[2] Atomi metafisici, tuttavia, non già fisici; che anzi Leibniz non ammette l'esistenza di atomi materiali.

sì può concepire alcuna maniera, per la quale una sostanza semplice possa naturalmente perire.

5. Per la stessa ragione non ve n'è alcuna per cui una sostanza semplice possa naturalmente aver principio, poichè essa non potrebbe formarsi per via di composizione.

6. Così è lecito dire, che le monadi non possono avere principio o fine se non in modo improvviso; non possono cioè incominciare se non per creazione, nè finire se non per annichilazione, laddove ciò che è composto comincia e finisce per gradi.

7. Neppure è dato pensare, come una monade possa essere alterata o cambiata nel suo interno da altra creatura, poichè in essa non è concepibile alcuna trasposizione, nè alcun movimento interno che vi sia eccitato, diretto, aumentato o diminuito, come può accader nei composti ove si dà cambiamento di relazioni fra le parti. Le monadi non hanno finestre, per le quali qualche cosa possa entrare od uscire. Gli accidenti non potrebbero staccarsi, nè passeggiare fuori dalle sostanze, come altre volte facevano le « specie sensibili » degli Scolastici. Epperò nè sostanza nè accidente potrebbero dall'esterno entrare in una monade.

8. Nonpertanto conviene che le monadi abbiano qualche qualità; altrimenti non sarebbero

nemmeno esseri. E se le sostanze semplici non differissero per le loro qualità, non vi sarebbe modo d'accorgersi d'alcun cambiamento nelle cose, poichè ciò che è nel composto non può provenire che dagli ingredienti semplici; e le monadi, ove fossero prive di qualità, sarebbero indistinguibili l'una dall'altra, dacchè in quantità non differiscono punto. Epperò, ammesso il pieno, ogni luogo non riceverebbe mai nel caso del movimento se non l'equivalente del moto già ricevuto; e fra due stati d'una cosa l'uno sarebbe indiscernibile dall'altro.

9. Conviene altresì che ciascuna monade sia differente da ogni altra. Infatti non vi sono mai in natura due esseri che siano perfettamente uguali e fra cui non si possa trovare una differenza interna o fondata sur una denominazione intrinseca. (1).

10. Considero inoltre come ammesso, che ogni essere creato, e per conseguenza ogni monade, sia soggetto al cambiamento; anzi, che questo mutamento sia continuo in ciascuno di essi.

---

(1) È questo il noto principio leibniziano della *identità degli indiscernibili*. « Denominazioni intrinseche » sono quelle che si riferiscono a qualche cosa d'inerente al soggetto; estrinseche quelle che denotano un rapporto del soggetto con altra cosa estranea. Cfr. la penultima nota a « Fenomeni reali e fenomeni immaginari ».

11. Consegue da ciò che si è detto, che i cambiamenti naturali delle monadi vengono da un principio interno, poichè una causa esteriore non potrebbe influire nell'interno di esse.

12. Ma bisogna, che, oltre al principio del cambiamento, vi sia una particolarità di ciò che si muta, che ponga per così dire la specificazione e la varietà delle sostanze semplici.

13. Questa particolarità deve includere una molteplicità nell'unità o nel semplice. Infatti, siccome ogni cambiamento naturale avviene per gradi, qualche cosa cambia e qualche cosa resta; conviene dunque che nella sostanza semplice vi sia una pluralità d'affezioni e di rapporti, benchè essa non abbia parti.

14. Lo stato transitorio che include e rappresenta una molteplicità nell'unità o nella sostanza semplice altro non è se non ciò che si chiama *percezione*, che è ben da distinguersi, come si vedrà in seguito, dall'*appercezione* o dalla coscienza. Qui appunto si sono sbagliati i cartesiani, non tenendo calcolo delle percezioni inavvertite. Per questo ancora essi hanno creduto che i soli spiriti fossero monadi, e non ci fossero anime di bestie od altre entelechie, ed hanno confuso, come fa il volgo, un lungo stordimento con la morte nel senso proprio della parola. Ciò li ha fatti anche cadere nel pregiudizio scolastico

delle anime intieramente separate, ed ha confermato le menti mal disposte nell'opinione che le anime siano mortali.

15. L'azione del principio interno, che provoca il mutamento o il passaggio da una percezione ad un'altra, si può chiamare *appetizione*: certo l'appetito non raggiunge sempre intieramente la percezione a cui tende; ma ne ottiene sempre qualche cosa, e perviene a percezioni nuove.

16. Noi stessi sperimentiamo una molteplicità nella sostanza semplice, trovando che il minimo pensiero da noi avvertito implica una varietà nel suo oggetto. Così tutti quelli che riconoscono essere l'anima una sostanza semplice devono ammettere questa molteplicità nella monade; ed il Bayle (1) non doveva incontrarci difficoltà. come ha fatto nel suo Dizionario all'articolo *Rorarius*.

17. Del resto forza è confessare, che la percezione e ciò che ne dipende non si può spiegare per via meccanica, cioè mediante figure e movimenti. E fingendo vi sia una macchina, la cui struttura generi pensiero, sentimento, perce-

---

(1) Pierre Bayle, nativo della contea di Foix in Francia (1647-1706), autore di un famoso *Dictionnaire Historique et Critique*.

zione, si potrà immaginarla ingrandita, serbate le proporzioni, in modo che vi si possa entrare come in un mulino. Ciò posto, visitandone l'interno, non vi si troveranno che pezzi spinti gli uni dagli altri, ma non mai di che spiegare una percezione. Questa va dunque cercata nella sostanza semplice, non già nel composto o nella macchina. E reciprocamente non altro si può trovare nella sostanza semplice, se non appunto le percezioni ed i loro cambiamenti. In questo solo possono consistere tutte le azioni interne delle sostanze semplici.

18. Si potrebbe dare il nome di *entelechie* a tutte le sostanze semplici o monadi create; perchè esse posseggono una certa perfezione (ἔχουσι τὸ ἐντελές) e una capacità di bastare a sè stesse (αὐτάρκεια), che le rende fonti delle loro azioni interne e, per così dire, automati incorporei.

19. Se vogliamo chiamare anima tutto ciò che ha percezioni o appetiti nel senso generale testè spiegato, tutte le sostanze semplici o monadi create possono denominarsi anime; ma siccome il sentimento è qualche cosa di più d'una semplice percezione (1), penso che il nome generale

---

(1) La percezione nel linguaggio del Leibniz può anche essere oscurissima, subcosciente, onde è inferiore alla sensazione, e di gran lunga inferiore alla conoscenza razionale.

di monadi e d'entelechie basti alle sostanze semplici non dotate che della pura percezione, e che il nome di *anime* sia da serbarsi a quelle, la cui percezione è più distinta ed accompagnata da memoria.

20. Noi infatti sperimentiamo in noi stessi uno stato, in cui non ci ricordiamo di nulla e non abbiamo alcuna percezione distinta, come quando perdiamo i sensi o siamo immersi in un sonno profondo senza sogni. In tale stato l'anima non differisce, all'incirca, da una semplice monade; ma siccome questa condizione non è durevole e l'anima riesce a liberarsene, essa è qualche cosa di più.

21. Non ne segue però affatto, che la sostanza semplice sia senza percezione alcuna. Questo non è nemmeno possibile per le già dette ragioni, poichè essa non può perire, e sussistere non può senza qualche affezione, che altro non è se non la sua percezione; ma quando vi è una quantità di piccole percezioni, in cui niente vi ha di distinto, si rimane storditi; ad esempio, il girare continuamente in uno stesso senso più volte di seguito dà una vertigine, che può farci venir meno e non lasciarci più distinguere nulla. E la morte può per un certo tempo dare tale stato agli animali.

22. Siccome poi ogni stato presente d'una

sostanza semplice è naturalmente un seguito dello stato precedente, di guisa che il presente è gravido dell'avvenire;

23. così, poichè una volta risvegliati dallo stordimento ci accorgiamo di aver percezioni, conviene pure che ne abbiamo avute immediatamente prima benchè senza avvertirle; giacchè una percezione non può per natura venire se non da un'altra percezione, come un movimento non può per natura venire se non da un altro movimento.

24. Si vede da ciò, che se nelle nostre percezioni non avessimo nulla di distinto, o per così dire in rilievo o di più forte sapore, noi saremmo sempre in una condizione di stordimento. E tale è appunto lo stato delle monadi pure e semplici.

25. Che la natura abbia dato percezioni di qualche rilievo agli animali, lo vediamo dalla cura ch'essa si è presa di fornirli d'organi, che raccolgono più raggi di luce o più ondulazioni aeree per aumentarne l'efficacia con l'unione. Qualche cosa di simile si ha nell'odorato, nel gusto, nel tatto, e forse in più altri sensi a noi sconosciuti. Ed io spiegherò fra poco, come ciò che avviene nell'anima rappresenti ciò che accade negli organi.

26. La memoria fornisce alle anime una specie di concatenazione, che imita la ragione, ma

deve essere da questa distinta. Vediamo che gli animali, quando percepiscono qualche cosa che li impressioni e di cui già anteriormente abbiano avuto simile percezione, aspettano, per effetto di ciò che la memoria loro rappresenta, quello che vi andava congiunto nel caso precedente, e sono portati a sentimenti simili a quelli allora provati. Ad esempio: se si mostra il bastone ai cani, questi ricordano il dolore ch'esso ha loro cagionato, e abbaiano o fuggono (1).

27. E la forza della immaginazione, che li colpisce o li commuove, deriva dalla intensità o dal numero delle percezioni precedenti. Spesso infatti una forte impressione fa improvvisamente l'effetto d'una lunga abitudine, o di molte percezioni mediocri reiterate.

28. Gli uomini, quando la successione delle percezioni non ha luogo in essi che per il principio della memoria, agiscono come le bestie, rassomigliando ai medici empirici, che hanno pura pratica senza teoria; e noi non siamo che empirici nei tre quarti delle nostre azioni. Ad esempio: quando uno aspetta che al domani farà giorno solo perchè sempre è avvenuto così, si

(1) Nelle infime monadi invece la percezione, oscurissima, non è accompagnata da memoria, o, per così dire, è solo momentanea.

comporta da empirico. Soltanto l'astronomo giudica di ciò per ragione.

29. Ma la conoscenza delle verità necessarie ed eterne è ciò che ci distingue dai semplici animali e fa sì che abbiamo la ragione e le scienze, elevandoci alla conoscenza di noi stessi e di Dio. Ed è ciò che in noi si chiama *anima ragionevole* o *spirito*.

30. Ancora, mediante la conoscenza delle verità necessarie e delle loro astrazioni ci innalziamo agli atti riflessivi, che ci fanno pensare a ciò che si chiama *Io* ed a considerare quanto è dentro di noi; e così, pensando a noi, noi pensiamo all'Essere, alla sostanza, al semplice o al composto, all'immateriale e a Dio stesso, quando concepiamo che ciò che in noi è limitato è in Lui senza limiti. E questi atti riflessivi forniscono i principali oggetti dei nostri ragionamenti.

31. I nostri ragionamenti sono fondati su due grandi principî: quello di *contraddizione*, in virtù del quale giudichiamo falso ciò che implica contraddizione, e vero ciò che è opposto o contraddittorio al falso;

32. e quello di *ragion sufficiente*, mercè il quale stimiamo che nessun fatto può essere vero o esistente, nessun enunciato veritiero, se non v'è una ragione sufficiente perchè sia così e non

altrimenti; benchè tali ragioni il più spesso non possano esserci note.

33. Vi sono parimenti due specie di *verità*: quelle di *ragione* e quelle di *fatto*. Le verità di ragione sono necessarie, ed il loro opposto è impossibile; quelle di fatto sono contingenti, ed il loro opposto è possibile. Quando una verità è necessaria, se ne può trovare la ragione mediante l'analisi, risolvendola in idee e verità più semplici, sinchè si arrivi alle primitive.

34. Così appunto nelle matematiche i teoremi speculativi ed i canoni pratici sono ridotti, mercè l'analisi, alle definizioni, agli assiomi ed ai postulati.

35. Vi sono infine idee semplici, di cui non si saprebbe dare una definizione; vi sono parimenti assiomi e postulati, o, in breve, principii fondamentali che nè si possono dimostrare, nè hanno bisogno d'essere dimostrati; e sono le proposizioni identiche, (1) il cui opposto contiene un'espressa contraddizione.

36. Ma la ragione sufficiente si deve trovare anche nelle verità contingenti o di fatto, ossia nella concatenazione delle cose sparse nell'universo creato, dove l'analisi particolareggiata potrebbe procedere senza fine, a cagione dell'im-

(1) Ad esempio: il tutto è maggiore della parte.

mensa varietà delle cose naturali e dell'infinita divisibilità dei corpi. Vi è un'infinità di figure e di movimenti presenti e passati, che entrano nella causa efficiente di questo attuale mio scrivere; e vi è un'infinità di piccole inclinazioni e disposizioni, presenti e passate, della mia anima, che entrano nella causa finale di esso.

37. E siccome tutto questo particolareggiamento implica, in fondo, altri contingenti anteriori o più particolari, ognuno dei quali abbisogna ancora d'una simile analisi, per chi voglia rendersene ragione, così non ci si trova avanzati d'un passo; ed occorre che la ragione sufficiente od ultima sia fuori dalla concatenazione o serie di queste particolari contingenze, per quanto infinita essa sia.

38. Perciò appunto la ragione ultima delle cose deve trovarsi in una Sostanza necessaria, in cui i particolari mutamenti abbiano la loro causa eminente, o per così dire la loro fonte. Ed è questa Sostanza che noi chiamiamo Dio.

39. Ora, essendo questa Sostanza ragione sufficiente di tutti i particolari, che sono inoltre connessi in ogni parte, non vi è che un solo Dio; e questo Dio è sufficiente.

40. Si comprende inoltre che questa Sostanza suprema, che è unica, universale, e necessaria, non avendo nulla fuor di sè stessa che ne sia

indipendente, ed essendo semplice conseguenza del proprio esser possibile, debba essere incapace di limiti e contenere quanta realtà si può dare.

41. Ne consegue, che Dio è assolutamente perfetto, giacchè la perfezione non è altro che la grandezza della realtà positiva presa in un senso preciso, togliendo ogni limite o confine dalle cose che ne hanno. E là, dove non ci son punto confini, cioè in Dio, la perfezione è assolutamente infinita.

42. Ne consegue inoltre che le creature derivano la loro perfezione dall'influsso di Dio, ma traggono le imperfezioni dalla loro propria natura, incapace d'essere senza confini. È in questo ch'esse son distinte da Dio (1).

43. Vero è altresì, che in Dio non v'è solo la fonte delle esistenze, ma anche quella delle essenze (2), in quanto reali, o di ciò che vi è di

(1) In una copia riveduta poi dall'autore si trova qui la seguente aggiunta: « Questa imperfezione originale delle creature si osserva nell'inerzia naturale dei corpi ».

(2) Nella terminologia delle scuole l'essenza d'una cosa è l'insieme delle qualità espresse dalla sua definizione: p. es. l'essenza dell'uomo contiene l'animalità e la ragione. Ma negli esseri finiti o creati l'essenza (possibilità ideale ed astratta) non implica la concreta esistenza. In Dio, secondo Leibniz, è altrimenti; poichè l'idea o essenza di Dio implica per sè stessa la sua esistenza.

reale nella possibilità; perocchè l'intelletto di Dio è la regione delle verità eterne, o delle idee da cui esse dipendono, e senza di Lui nulla vi sarebbe di reale nelle possibilità; e non solo nulla esisterebbe, ma nulla sarebbe possibile.

44. Infatti convien pure che, se vi è una realtà nelle essenze o possibilità, ovvero nelle verità eterne, questa realtà si fondi su qualche cosa d'esistente e d'attuale, epperò nell'esistenza dell'Essere Necessario, in cui l'essenza implica l'esistenza, o, in altre parole, a cui basta essere possibile per essere attuale (1).

45. Così Dio solo (ovvero l'Essere Necessario) ha questo privilegio, che, se è possibile, deve esistere. E siccome nulla può impedire la possibilità di ciò che non implica nessun limite, nessuna negazione, e per conseguenza, nessuna contraddizione, questo solo basta per affermare *a priori* l'esistenza di Dio. Noi l'abbiamo anche dimostrata, partendo dalla realtà delle verità eterne. Ma la dimostriamo ora altresì *a posteriori*, dal fatto che esistono esseri contingenti, che non potrebbero avere la loro ragione ultima o sufficiente se non nell'Essere Necessario, che ha la ragione della propria esistenza in Sè stesso.

46. Tuttavia non bisogna immaginarsi, come

---

(1) Ossia, per esistere realmente.

fanno alcuni, che le verità eterne, dipendendo da Dio, siano arbitrarie e soggiacciano alla Sua volontà, come pare intenda Cartesio e dopo di lui il Poiret. Questo è vero soltanto delle verità contingenti, il cui principio è la convenienza o la scelta del meglio, non già delle verità necessarie, che dipendono solo dal Suo intelletto e ne sono l'oggetto interno.

47. Così Dio solo è l'Unità primitiva o la Sostanza semplice originaria: tutte le monadi create o derivate ne sono produzioni, e nascono, se così possiam dire, per fulgurazioni (1) continue della Divinità, di momento in momento, limitate a seconda della recettività della creatura, a cui l'esser limitata è essenziale.

48. Vi è in Dio la Potenza, che è la fonte di tutto; indi la Conoscenza, che contiene particolareggiate le idee; infine la Volontà, che cagiona i mutamenti o le produzioni secondo il principio del meglio. Ciò corrisponde a quello che nelle monadi create costituisce il soggetto o la base, la facoltà percettiva e la facoltà appetitiva. Senonchè, in Dio questi attributi sono assolutamente infiniti o perfetti; invece nelle monadi create o entelechie (parola che Ermolao Barbaro

(1) Nel testo « Fulgurations » ossia lampeggiamenti, sfolgorii.

traduceva « perfectihabies ») ne sono soltanto imitazioni, proporzionalmente al diverso grado di perfezione.

49. Una creatura dicesi *agire* fuori di essa in quanto ha perfezione, e *patire* (1) per opera di un'altra in quanto è imperfetta. Epperò si attribuisce l'azione alla monade in quanto ha percezioni distinte, la passione in quanto ha percezioni confuse.

50. Ed una creatura è più perfetta d'un'altra in quanto in essa si trova di che render ragione *a priori* di ciò che avviene nell'altra; e per ciò appunto si dice che la prima agisce sulla seconda.

51. Ma fra le sostanze semplici non si dà che un influsso ideale d'una monade sull'altra: influsso che non può avere effetto se non per intervento di Dio (2), inquantochè nelle idee di Dio ogni monade postula con ragione che Dio, regolando le altre sin dal principio delle cose, abbia riguardo ad essa. Infatti solo per questo mezzo una monade creata può dipendere da un'altra, non potendo questa esercitare un influsso fisico sull'interno di quella.

---

(1) Nel testo « patir » (latino *pati*) che nel linguaggio filosofico significa « subire, esser passivo ».

(2) È questo il fondamento della teoria leibniziana dell'*armonia prestabilita*. (Vedi più innanzi § 78).

52. Per questo appunto le azioni e le passioni fra le creature sono reciproche. Dio infatti, mettendo a confronto due sostanze semplici, trova in ciascuna ragioni, che l'obbligano ad adattare ad essa l'altra; cosicchè una cosa che sotto certi riguardi è attiva, è passiva sotto un altro aspetto: attiva, in quanto le sue percezioni distinte servono a rendere ragione di ciò che avviene in altra cosa; passiva in quanto la ragione di ciò che in essa avviene si trova nelle percezioni distinte di un'altra.

53. Ora, siccome vi è un'infinità di universi possibili nelle idee di Dio, mentre uno solo di essi può esistere, occorre vi sia una ragione sufficiente della scelta di Dio, che Lo determini ad eleggere l'uno piuttosto che l'altro.

54. E questa ragione non si può trovare che nella convenienza, ossia nel grado di perfezione che questi mondi contengono, poichè ciascuno ha diritto di pretendere all'esistenza a misura della perfezione ch'esso racchiude.

55. Per questo il mondo esistente è il migliore dei mondi possibili; la saggezza lo fa conoscere a Dio, la sua bontà Glielo fa scegliere, la sua potenza Glielo fa produrre.

56. Ora un tale nesso o adattamento di tutte le cose create, di ciascuna cioè a tutte le altre, fa sì che ogni sostanza semplice in certi rapporti

esprima tutte le altre e sia per conseguenza uno specchio vivente e perpetuo dell'universo.

57. E come una stessa città guardata da diverse parti sembra tutt'altra ed è per così dire moltiplicata in prospettiva, così avviene che, grazie all'infinita molteplicità delle sostanze semplici, vi siano quasi altrettanti universi differenti, che tuttavia altro non sono se non le prospettive d'un universo solo prese dai diversi punti di vista delle singole monadi.

58. Così si ottiene tanta varietà quant'è possibile, ma col massimo ordine possibile; si ottiene cioè il più alto grado di perfezione che dar si possa (1).

59. Inoltre, non v'è che questa ipotesi (che io oso dire dimostrata) che metta nella debita evidenza la grandezza di Dio. Lo riconobbe anche il Bayle, quando nel suo Dizionario (all'articolo *Rorarius)* mosse ad essa obbiezioni, inclinando anzi a credere che io attribuissi troppo a Dio, e più che non sia possibile. Ma non seppe addurre nessuna ragione per dimostrare l'impossibilità di questa armonia universale, che fa sì che ogni sostanza esprima esattamente tutte le altre per i rapporti che ha con esse.

---

(1) In una copia riveduta poi dall'autore si trova l'aggiunta: « Così non v'è nulla che sia intieramente arbitrario ».

60. Del resto in ciò che ho detto si veggono le ragioni *a priori*, per le quali le cose non potrebbero andare diversamente. Dio infatti, regolando tutto, ha avuto riguardo a ciascuna parte, e particolarmente a ciascuna monade, la cui natura, essendo rappresentativa, non potrebbe in guisa alcuna essere circoscritta a rappresentare una parte soltanto delle cose; benchè veramente questa rappresentazione comprenda in modo confuso i particolari dell'intiero universo e non possa essere distinta che per una piccola parte delle cose, per quelle cioè che sono o le più vicine o le più grandi rispetto a ciascuna monade (1); altrimenti ogni monade sarebbe una divinità. Non nell'oggetto dunque sono limitate le monadi, ma nella modificazione della conoscenza dell'oggetto. Esse tendono tutte confusamente all'infinito, al tutto; ma sono limitate e diverse l'una dall'altra per il diverso grado di distinzione delle percezioni.

61. Ed i composti riflettono in ciò i semplici. Infatti, siccome tutto è pieno (ciò che rende tutta

(1) « Nei Principî della Natura e della Grazia fondati sulla Ragione » al § 13 il Leibniz scrive: « Ogni anima conosce l'infinito, conosce tutto, ma confusamente; in quella guisa che io, passeggiando lungo la riva del mare ed udendo il grande rumore ch'esso fa, odo, ma senza discernerli, i rumori particolari delle singole onde, dei quali si compone il rumore totale ».

la materia connessa), e siccome ogni movimento esercita qualche effetto sui corpi distanti in proporzione della distanza, di guisa che ogni corpo non solo è affetto da quelli che lo toccano, risentendo in qualche modo ciò che ad essi avviene, ma per mezzo loro risente pure l'influsso di quelli che toccano i primi con cui è ad immediato contatto; così questa comunicazione si propaga a qualsivoglia distanza. Per conseguenza, ogni corpo risente tutto ciò che avviene nell'universo, tanto che, chi tutto vedesse, potrebbe leggere in ciascuno di essi quanto avviene dappertutto, anzi quanto è avvenuto ed avverrà, osservando nel presente ciò che è lontano, sia nel tempo, sia nello spazio: σύμπνοια πάντα (1), diceva Ippocrate. Ma un'anima non può leggere in sè stessa se non ciò che vi è rappresentato distintamente; essa non potrebbe distendere d'un tratto le sue pieghe poichè queste vanno all'infinito.

62. Così, sebbene ogni monade creata rappresenti tutto l'universo, essa rappresenta in modo più distinto il corpo che le è particolarmente soggetto e di cui essa costituisce l'entelechia: siccome però questo corpo esprime tutto l'universo per la connessione di tutta la materia nel

(1) Tutte le cose sono concordi; tutto è in armonia.

pieno, l'anima col rappresentare quel corpo, che le appartiene in modo particolare, rappresenta altresì tutto l'universo.

63. Il corpo appartenente ad una monade, che ne è l'entelechia o l'anima, costituisce con l'entelechia ciò che si può chiamare un *vivente*, e con l'anima ciò che si chiama un *animale*. (1) Ora il corpo di questo vivente o animale è sempre organico. Siccome infatti ogni monade è a suo modo specchio dell'universo, e l'universo è regolato da un ordine perfetto, bisogna che vi sia un ordine anche in ciò che lo rappresenta, ossia nelle percezioni dell'anima e per conseguenza nel corpo, in rapporto al quale l'universo è rappresentato nell'anima.

64. Così il corpo organico d'ogni vivente è una specie di macchina divina, o di automa naturale, che sorpassa infinitamente qualsiasi automa artificiale; poichè una macchina fatta dall'arte dell'uomo non è macchina in ogni sua parte; ad esempio il dente d'una ruota di ottone ha parti o frammenti che non sono più qualche cosa di artificiale e non hanno più nulla che serbi il carattere della macchina in rapporto all'uso cui la

---

(1) Come si è veduto più sopra, entelechia ha un senso assai più vasto di anima: epperò anche la parola vivente ha presso il Leibniz un significato vastissimo.

ruota era destinata; ma le macchine della natura, ossia i corpi viventi, sono ancora macchine in ogni minima loro particella, sino all'infinito. In ciò sta la differenza tra la natura e l'arte, o, in altre parole, fra l'arte di Dio e l'arte nostra.

65. E l'Autore della natura ha potuto praticare questo artificio divino ed infinitamente meraviglioso, perchè ogni porzione della materia non solo è divisibile all'infinito, come gli antichi hanno riconosciuto, ma è anche di fatto suddivisa senza fine, (1) ogni parte in parti minori, delle quali ciascuna ha qualche movimento proprio: sarebbe altrimenti impossibile che ogni porzione della materia esprimesse tutto l'universo.

66. Di qui si vede che vi è un mondo di creature, di viventi, d'animali, di entelechie, di anime in ogni piccola parte della materia.

67. Ogni porzione della materia può essere considerata come un giardino pieno di piante, o come uno stagno pieno di pesci. Ma ogni ramo di tali piante, ogni membro di tali animali, ogni goccia dei loro umori è ancora un simile stagno, un simile giardino.

(1) Il Leibniz è fra i pochi che abbiano sostenuto la teoria della suddivisione « attuale » della materia sino all'infinito. Questo concetto si connetteva nella sua mente con quelli da lui posti a base del calcolo infinitesimale; calcolo a cui il Newton dava invece altro fondamento.

68. E sebbene la terra e l'aria interposte fra le piante del giardino, o l'acqua interposta fra i pesci dello stagno non siano esse pure piante o pesci, tuttavia ne contengono ancora, ma il più delle volte di tale piccolezza da riuscire impercettibili a noi.

69. Così non c'è nulla di incolto, di sterile, di morto nell'universo, non v'è affatto caos, non v'è confusione se non in apparenza, quale a un dipresso può apparire in uno stagno veduto a certa distanza, ove uno scorge un movimento confuso, e per così dire un brulicare di pesci, senza riuscire a discernere i pesci medesimi.

70. Di qui si vede che ogni corpo vivente ha un'entelechia dominante, che, nell'animale, è l'anima; ma le membra di questo corpo vivente sono piene d'altri viventi, piante, animali, di cui ciascuno ha ancora la sua entelechia o anima dominante.

71. Ma non bisogna supporre, come alcuni fecero male interpretando il mio pensiero, che ogni anima abbia una massa o porzione di materia propria o ad essa soggetta per sempre, e che per conseguenza possegga altri viventi inferiori destinati per sempre al suo servizio; poichè tutti i corpi sono in un perpetuo flusso a guisa di fiumi, e certe parti vi entrano e certe ne escono continuamente.

72. Così l'anima non cambia di corpo se non a poco a poco e per gradi, dimodochè non è mai intieramente spogliata ad un tratto di tutti i suoi organi; e vi è sovente metamorfosi negli animali, ma non mai metempsicosi, nè trasmigrazione di anime. Neppure vi sono anime intieramente separate, nè genii senza corpo. Dio solo ne è del tutto esente. (1)

73. Perciò ancora non vi è mai generazione intieramente nuova, nè (in senso rigoroso) morte perfetta, come separazione dell'anima dal corpo. Ciò che noi chiamiamo generazione è sviluppo ed accrescimento; ciò che chiamiamo morte è involuzione e diminuzione.

74. I filosofi si sono trovati in grave imbarazzo intorno all'origine delle forme, entelechie od anime; ma oggi ci si è accorti, per ricerche esatte sulle piante, gli insetti, gli animali, che i corpi organici della natura non sono mai prodotti da caos o da putrefazione, ma sempre da semi (2),

---

(1) Non vi sono cioè puri spiriti, secondo il nostro autore, ad eccezione di Dio. Così avevano anche pensato alcuni Padri della Chiesa e dottori scolastici, non però San Tommaso, che considera gli angeli come puramente spirituali.

(2) Già il nostro Redi (1626-1698) aveva combattuta l'ipotesi della generazione spontanea, che nel secolo XIX fu poi al tutto dimostrata falsa dal Pasteur.

in cui vi era senza dubbio qualche preformazione; onde si è pensato che già prima della concezione esisteva non solo il corpo organico, ma anche un'anima in questo corpo, e in una parola tutto l'animale, e che per mezzo della concezione questo animale è stato soltanto disposto ad una grande trasformazione per divenire animale di altra specie. Qualche cosa di simile può notarsi anche fuori della generazione, per esempio nel trasformarsi di vermi in mosche, di bruchi in farfalle.

75. Codesti animali, di cui alcuni sono elevati a grado di animali più grandi per mezzo della concezione, possono essere chiamati spermatici; ma quelli fra essi che rimangono nello stato proprio della loro specie, e sono i più, nascono, si moltiplicano e sono distrutti come i grandi animali; e non vi è che un piccolo numero di eletti che passi su di un più vasto teatro.

76. Ma questo non era che la metà del vero; io dunque ho pensato, che, se un animale non ha mai principio per via naturale, non ha neppûr fine per via naturale; e che non solo non vi è generazione, ma neppure intiera distruzione o morte, nel senso rigoroso della parola. E questi ragionamenti fatti *a posteriori* e cavati da esperienze si accordano perfettamente

coi miei principî dedotti *a priori* nel modo sopra indicato.

77. Si può dire pertanto che non solo è indistruttibile l'anima (specchio d'un universo indistruttibile), ma anche l'animale stesso, sebbene la sua macchina perisca sovente in parte e prenda o lasci spoglie organiche.

78. Questi principî mi hanno fornito il mezzo di spiegare naturalmente l'unione, o anzi la conformità dell'anima e del corpo organico. L'anima segue le sue proprie leggi ed il corpo pure le sue; e s'incontrano in virtù dell'*armonia prestabilita* fra tutte le sostanze, come quelle che sono tutte rappresentazioni di un medesimo universo.

79. Le anime agiscono secondo le leggi delle *cause finali* per appetizioni, fini e mezzi. I corpi agiscono secondo le leggi delle *cause efficienti* o dei movimenti. E i due regni, quello cioè delle cause efficienti e quello delle cause finali, sono armonici fra di loro.

80. Cartesio ha riconosciuto che le anime non possono imprimere forza ai corpi, perchè vi è sempre la stessa quantità di forza nella materia. Tuttavia egli credeva, che l'anima potesse cambiare la direzione dei corpi; e ciò perchè al tempo suo non si conosceva la legge naturale, secondo cui si conserva altresì la stessa direzione totale nella materia. Se egli ne fosse stato edot-

to, sarebbe venuto al mio sistema dell'*armonia prestabilita*. (1)

81. Questo sistema comporta, che i corpi agiscono come se (per assurda ipotesi) non esistessero anime, che le anime agiscono come se non esistessero corpi, che gli uni e le altre agiscono come se queste influissero su quelli e reciprocamente.

82. Quanto agli spiriti o anime ragionevoli, sebbene io ritenga in fondo valere per essi ciò che vale, come dianzi si è detto, per tutti i viventi e animali (cioè che l'animale e l'anima non comincino ad esistere se non contemporaneamente al mondo, e del pari non finiscano che col mondo), vi è tuttavia in essi (cioè negli animali ragionevoli) questo di particolare, che i loro animali spermatici, finchè tali rimangono, hanno soltanto anime ordinarie o sensitive, ma appenachè quelli di essi, che sono per così dire eletti, pervengono alla natura umana per mezzo di una effettiva concezione, le loro anime sensitive sono innalzate al grado della ragione ed alle prerogative degli spiriti.

83. Fra le altre differenze che intercedono, come già in parte ho notato, tra le anime ordi-

---

(1) Questo concetto è ripetuto dal Leibniz anche nella *Teodicea*.

narie e gli spiriti, vi è ancor questa, che le anime, prese in generale, sono specchi viventi o immagini dell'universo delle creature; ma gli spiriti sono anche immagini della Divinità stessa o dell'Autore stesso della natura, capaci di conoscere il sistema dell'universo e d'imitarne qualche cosa con saggi architettonici, essendo ogni spirito quasi come un piccolo Dio nella propria sfera.

84. Ne risulta che gli spiriti sono capaci di entrare in una sorta di società con Dio, e che Questi è di fronte a loro non solo ciò che un inventore è rispetto alla macchina (come Dio è rispetto alle altre creature), ma anche ciò che un principe è rispetto a' suoi soggetti, ed anzi un padre rispetto a' suoi figli.

85. È facile concluderne che l'insieme di tutti gli spiriti deve comporre la *Città di Dio*, ossia il più perfetto stato possibile sotto il più perfetto dei monarchi.

86. Questa Città di Dio, questa monarchia veramente universale è un mondo morale nel mondo naturale; è ciò che vi è di più alto e di più divino fra le opere di Dio. In essa anzi sta veramente la gloria di Dio, che non vi sarebbe punto, se la Sua grandezza e la Sua bontà non fossero conosciute ed ammirate dagli spiriti. È ancora in riguardo a questa città divina che si

manifesta la bontà di Dio, mentre la sua saggezza e la sua potenza si rivelano in tutto.

87. Come più sopra abbiamo stabilita una perfetta armonia fra due regni naturali, l'uno delle cause efficienti, l'altro delle cause finali, così dobbiamo ora notare un'altra armonia: fra il regno fisico della *natura* ed il regno morale della *grazia*, ovvero fra Dio considerato come Architetto della macchina dell'universo e Dio considerato come Monarca della divina Città degli spiriti.

88. Quest'armonia fa sì che le cose conducano alla grazia per le vie stesse della natura, e che questo globo per esempio debba essere distrutto e riparato per vie naturali, allorquando ciò sia richiesto dal governo degli spiriti per il castigo degli uni e la ricompensa degli altri.

89. Si può dire anche che Dio in quanto Architetto accontenta in tutto Dio in quanto Legislatore; cosicchè i peccati debbono portare con sè stessi la loro punizione per ordine di natura e in virtù della stessa struttura meccanica delle cose, e che parimenti le buone azioni debbono arrecare la loro ricompensa per vie meccaniche in rapporto ai corpi, sebbene questo non possa e non debba avvenir sempre sul momento.

90. Insomma, sotto questo governo perfetto non vi sarà alcuna azione buona senza ricompensa, o cattiva senza castigo; e tutto deve riu-

scire al bene dei buoni, cioè di quelli che in questo grande Stato non sono scontenti, ma confidano nella Provvidenza, dopo aver fatto il loro dovere, ed amano, ed imitano come si addice l'Autore d'ogni bene, compiacendosi nel considerarne le perfezioni, in conformità alla natura del vero amor puro, che fa trovar piacere nella felicità dell'amato. Per questo le persone saggie e virtuose si adoperano a fare tutto ciò che sembra conforme alla volontà divina presuntiva o antecedente, e frattanto si accontentano di ciò che Dio fa accadere in effetto per la sua segreta volontà conseguente e decisiva (1), riconoscendo

---

(1) Leibniz, nella *Teodicea* soprattutto, distingue la volontà di Dio *antecedente* o *previa (inclinatoria)* da quella *conseguente* o *finale (decretoria)*. Per la prima, che è di carattere generale, Dio vuole ogni bene e si oppone ad ogni male, in quanto son tali, e ciò in proporzione del grado di bene o di male di ciascuna cosa. La seconda, volontà conseguente, nasce dal concorso di tutte le volontà antecedenti, in questo senso che, qualora gli effetti di queste non siano fra loro compatibili, si ottenga il miglior risultato possibile. La volontà conseguente ha valore di decreto e raggiunge sempre il pieno suo effetto: il che non può dirsi della volontà antecedente, che può entrare, per così dire, in conflitto con altre volontà antecedenti. In altre parole, Dio vuole sempre il bene; ma, ove più beni si escludano a vicenda, vuole il meglio. Noi dobbiamo, obbedendo alla legge morale, conformarci alla Sua volontà antecedente, e star paghi di poi ai Suoi decreti (volontà conseguente).

che, se noi potessimo intendere abbastanza l'ordine dell'universo, troveremmo che esso sorpassa tutti i desideri dei più saggi e che non si potrebbe rendere migliore di quello che è, non solo per riguardo al tutto in generale, ma anche per riguardo a noi stessi in particolare, a patto di sentirci uniti debitamente all'Autore del tutto, di considerarlo cioè non soltanto come Architetto e causa efficiente del nostro essere, ma anche come nostro Sovrano e come causa finale, che deve costituire tutto lo scopo della nostra volontà e che sola può fare la nostra felicità.

II.

Intorno ad una revisione della metafisica ed al concetto di sostanza [1]

Vedo molti che si dilettano di matematiche rifuggire dalle teorie metafisiche, perchè in quelle sembra loro di scorgere luce, in queste oscurità. Io credo che la causa principale di ciò stia nel fatto, che i concetti generali e che si reputano i più noti a tutti sono divenuti ambigui ed oscuri per l'umana negligenza e per difetto di costanza nel riflettere; e quelle definizioni, che volgarmente se ne danno, non sono neppure definizioni nominali, epperò non spiegano nulla. Nè vi ha dubbio che il male si è insinuato anche nelle altre scienze, che sono subordinate alla filosofia, scienza prima e per così dire architettonica. Così in luogo di lucide definizioni sono invalse fra noi

(1) *De Primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*, GERHARDT, IV, p. 468.
Questo saggio fu scritto nel 1694 (Cfr. ibid. p. 414).

distinzioni minute; in luogo d'assiomi veramente universali, regole topiche che spesso, più che soccorse da esempi, sono fiaccate da eccezioni. Tuttavia ad ogni tratto gli uomini usano per questa o quella necessità termini metafisici, e si illudono di comprendere quelle parole che hanno imparato a pronunciare. Ma è chiaro che al volgo sfuggono i concetti veri e fecondi non solo di sostanza, ma anche di causa, azione, relazione, similitudine, e della maggior parte degli altri termini generali. Non vi è dunque da meravigliarsi, se quella scienza sovrana, che va sotto il nome di Filosofia Prima, e che da Aristotile fu detta essere oggetto di ricerca (ζητουμένη) rimane tale tuttora.

Per vero Platone qua e là ne' suoi Dialoghi indaga il valore dei concetti; altrettanto fa Aristotile nei libri comunemente detti della Metafisica; ma, sembra, senza molto profitto. I Platonici posteriori si abbandonarono ai fiori del bel dire; gli Aristotelici, specialmente gli Scolastici, ebbero più cura di porre problemi che di risolverli. Ai dì nostri alcuni uomini valenti volsero la loro attenzione anche alla Filosofia Prima, ma sinora senza grande successo. Non si può negare che Cartesio abbia recato egregi contributi, e soprattutto che abbia richiamato in onore la tendenza di Platone a distogliere la mente dai sensi, e si

sia abilmente giovato del dubbio Accademico; ma presto, per una certa instabilità e per troppa libertà nell'affermare, fallì lo scopo, non seppe distinguere il certo dall'incerto, e fuor di ragione fece consistere la natura della sostanza corporea nell'estensione, nè ebbe giusto concetto intorno all'unione dell'anima col corpo; e tutto ciò per non aver compresa la natura della sostanza in generale. Infatti aveva creduto di giungere d'un salto, per così dire, alla soluzione dei problemi più gravi, senza avere spiegato i concetti che vi sono implicati. Perciò nulla meglio dimostra quanto si allontanino dalla certezza le sue meditazioni metafisiche, che quel suo scritto in cui, per esortazione del Mersenne e di altri, si sforzò invano di rivestirle di forma matematica. Vedo che anche altri uomini insigni per acutezza d'ingegno toccarono argomenti metafisici, ed ebbero idee profonde, ma così involute ed oscure, da sembrare divinazioni piuttosto che dimostrazioni. E tuttavia sembra a me, che in questa materia sia d'uopo di luce e di certezza ancor più che nella matematica, perchè le proposizioni matematiche recano con sè stesse le loro verificazioni e le loro prove, ragione massima di buon successo, mentre in Metafisica non ci è data simile comodità. Pertanto è necessario un metodo peculiare di studio, che serva da filo nel Labirinto, e che, non meno

del metedo euclideo, permetta di risolvere i probremi a guisa di calcoli, serbando però tale chiarezza da gareggiare anzi col linguaggio comune.

Di quanta importanza siano codeste cose, si vedrà specialmente dal mio modo di spiegare il concetto di sostanza; concetto così fecondo, che da esso derivano verità fondamentali anche intorno a Dio, alle menti, alla natura dei corpi; verità in parte conosciute, ma non abbastanza dimostrate, in parte ignorate tuttora, ma destinate a dare grandissimo frutto nei riguardi delle altre scienze. Per darne qualche primizia, dirò intanto che il concetto di forza o di virtù («Krafft» in tedesco, «force» in francese), alla cui spiegazione io ho rivolta la speciale scienza della Dinamica, reca luce più che ogni altro all'intendimento del vero concetto di sostanza. Infatti la forza attiva differisce dalla nuda potenza, come volgarmente è intesa dalle scuole, in questo, che la potenza attiva degli Scolastici o facoltà non è altro che una possibilità prossima di agire, la quale tuttavia ha bisogno di un eccitamento estraneo e per così dire di uno stimolo per tradursi in effetto. Ma la forza attiva contiene un certo atto (1) od entelechia, è intermedia tra la facoltà d'agire e l'azione stessa, ed implica uno sforzo; così per sè stessa passa al-

(1) «Atto» nella terminologia scolastica significa realtà perfetta ed attuale, in contrapposto a «potenza» o potenzialità.

l'operare, e non ha bisogno di aiuti, ma solo dell'eliminazione d'ogni impedimento. Lo si può spiegare con gli esempi di un grave sospeso, che tende la fune che lo sostiene, o di un arco teso. Infatti, sebbene la gravità e la forza elastica si possano e si debbano spiegare meccanicamente col moto dell'etere, nondimeno la ragione ultima del moto nel mondo materiale è la forza impressa nel creato, la quale è insita in ciascun corpo, ma dallo stesso conflitto dei corpi è variamente limitata e raffrenata in natura. Ed io affermo che questa virtù di agire è insita in ogni sostanza, e che sempre da essa nasce qualche azione; onde così la sostanza corporea quanto la spirituale non cessano mai dall'operare; cosa che non sembrano aver abbastanza intesa coloro (1) che posero l'essenza della sostanza corporea nella pura estensione od anche nella impenetrabilità, ed hanno creduto di poter concepire un corpo perfettamente in riposo.

Apparirà anche chiaro dalle nostre meditazioni, che una sostanza creata non riceve da altra sostanza creata la forza di agire propriamente intesa, ma soltanto i limiti e le determinazioni di un proprio sforzo preesistente, ossia d'una propria virtù d'agire. E taccio per ora di altre cose, che gioveranno alla soluzione del difficile problema dell'azione reciproca delle sostanze.

---

(1) L'autore sembra alludere particolarmente ai Cartesiani.

III.

Fenomeni reali e fenomeni immaginari [1]

Ente è ciò il cui concetto implica qualche cosa di positivo, ossia è ciò che può essere da noi concepito, purchè ciò che noi concepiamo sia possibile e non involga contraddizione; il che riconosciamo, sia quando il concetto è perfettamente spiegato e non implica nulla di confuso, sia semplicemente quando la cosa esiste in effetto: poichè ciò che esiste è per certo un ente, è possibile [2].

---

[1] Questo scritto *(De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis)* è pubblicato dal GERHARDT (VII, p. 319) senza data. Oseremmo crederlo non molto posteriore al saggio *De Primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae* del 1694. Il Leibniz vi precorre il Berkeley (1684-1753), sia col negare la distinzione posta dal Locke fra qualità primarie e secondarie dei corpi, sia con l'affacciare le possibilità (che per il Berkeley diventa certezza) d'un mondo esterno fenomenico, ma non materiale.

[2] Il reale è sempre possibile, sebbene non ogni cosa possibile sia reale. L'essenza è possibilità, l'esistenza è realtà.

Come poi l'ente si riconosce mediante un concetto distinto, così l'esistenza si riconosce mediante una percezione distinta. Per intenderlo meglio, conviene vedere in quali modi si dimostri l'esistenza di una cosa.

Anzitutto, senza prova, ma dalla semplice percezione o esperienza, giudico esistere ciò di cui io stesso ho coscienza; ossia in primo luogo il mio *io* che pensa a varie cose, in secondo luogo gli stessi vari fenomeni od apparizioni che esistono nella mia mente. Queste due cose infatti, essendo percepite in modo immediato dalla mente senza alcun intervento estraneo, si possono tenere per provate; ed è altrettanto certo che esiste nella mia mente l'immagine d'una montagna d'oro o d'un centauro, quando sogno tali cose, qnanto è certo che esisto io che le sogno. L'una e l'altra asserzione infatti si compendiano in questa sola: che a me appare un centauro.

Vediamo ora da quali indizi possiamo riconoscere, quali fenomeni siano reali. Questo lo argomentiamo ora dal fenomeno per sè stesso, ora dai fenomeni antecedenti e conseguenti. Dal fenomeno stesso, quando sia vivace, molteplice, coerente (1). Sarà vivace un fenomeno, se le qualità (ad esempio la luce, il colore, il calore) si

(1) « *Congruum* » nel testo.

presentano abbastanza intense: molteplice, se esse sono svariate, e tali da prestarsi a molti tentativi e ad osservazioni nuove, come quando ad esempio esperimentiamo in un fenomeno non soltanto colori, ma anche suoni, odori, sapori, qualità tattili, e ciò ora nel tutto, ora nelle varie parti, offrendo possibilità di nuove indagini. Questa lunga catena di osservazioni, specialmente di osservazioni fatte di proposito e con scelta, non si dà invece solitamente nè nei sogni, nè in quelle immaginazioni, che ci presenta la memoria o la fantasia, ed in cui l'immagine è il più delle volte tenue e svanisce al trattarla. Un fenomeno sarà coerente, quando consta di più fenomeni, dei quali l'uno dia ragione dell'altro, o dei quali tutti dia ragione qualche ipotesi comune abbastanza semplice: sarà inoltre coerente se si uniforma alla consuetudine di altri fenomeni a noi spesso occorsi, così che le parti del fenomeno abbiano quella posizione, quell'ordine, quell'esito, che già simili fenomeni hanno avuto. Altrimenti saranno sospetti; poichè se vedessimo uomini volare per l'aria cavalcando gli ippogrifi dell'Ariosto, resteremmo perplessi, ritengo, fra il credere di sognare ed il crederci desti. Ma questo indizio si può riferire all'altro punto d'esame, a quello cioè che si desume dai fenomeni anteriori.

Il fenomeno attuale potrà dirsi congruente

con tali fenomeni precedenti, se ne segue la consuetudine, se dai precedenti si può arguire la ragione di esso, o se tutti si accordano con una medesima ipotesi, che ne possa essere ragione comune. Validissimo indizio poi è certamente l'accordarsi del fenomeno con tutta la serie della vita, specialmente quando molti altri affermino che esso si accorda pure coi loro rispettivi fenomeni; poichè l'esistenza di altre sostanze simili alla nostra non è soltanto probabile, ma certa, come presto dirò,

Ma il più forte indizio della realtà dei fenomeni, tale da bastare anche preso da solo, è la possibilità di predire con buon successo i fenomeni futuri da quelli passati e presenti; sia che la predizione si fondi su di una ragione o ipotesi sin qui verificata, sia che si fondi su di una uniformità sino ad oggi riconosciuta costante. Anzi, se anche si dicesse che tutta questa vita non è che un sogno e che il mondo sensibile non è che una fantasmagoria, io chiamerei abbastanza reale questo sogno o questa fantasmagoria, se, bene usando della ragione, non ne fossimo ingannati.

Come poi argomentiamo da questi indizi, quali fenomeni debbano considerarsi reali, così all'incontro giudichiamo soltanto apparenti tutti quei fenomeni che contrastano con quelli che giu-

dichiamo reali, e parimenti quelli di cui possiamo spiegare la fallacia con la considerazione delle cause.

Ma bisogna confessare, che tutti gli indizi sin qui enumerati della realtà dei fenomeni comunque insieme raccolti non hanno valore dimostrativo. Sebbene infatti abbiano una grandissima probabilità, o generino, come si dice volgarmente, nna certezza morale, pure non creano uua certezza metafisica, tale cioè che il contrario implichi contraddizione.

Pertanto non vi è argomento alcuno con cui si possa dimostrare in modo assoluto che esistono dei corpi; e nulla impedisce che alla nostra mente si presentino dei sogni bene ordinati, tali che da noi siano giudicati veri e che per l'armonia esistente fra essi equivalgano praticamente alla verità. Nè è di gran peso quell'argomento che comunemente si suole addurre; che cioè in tal caso Dio sarebbe ingannatore (1). Non vi è chi non veda quanto tale argomento sia lontano da una dimostrazione di certezza metafisica; poichè noi siamo ingannati non già da Dio, ma dal nostro stesso giudizio, ove asseriamo qualche cosa senza diligente prova. E anche ove si dia grande pro-

(1) L'autore allude certamente a Cartesio, che deduceva la realtà oggettiva del mondo esteriore dalla veracità di Dio.

babilità, non per questo è ingannatore Dio che l'ha a noi presentata. E che? Se la natura nostra non era per avventura capace di fenomeni reali? Non sarebbe allora tanto il caso di accusar Dio quanto di essergli grati: poichè, col fare in modo che i fenomeni, non potendo essere reali, fossero almeno in armonia fra di loro, ci avrebbe fornito qualche cosa di equivalente, per tutti gli usi pratici della vita, ai fenomeni reali. E che poi, se tutta questa breve vita non fosse che un lungo sogno, per così dire, da cui ci risvegliassimo alla morte? Qualche cosa di simile sembrano concepire i Platonici. Giacchè infatti siamo destinati all'eternità e questa intiera vita, anche se si prolungasse per più migliaia d'anni non sarebbe che un punto rispetto all'eternità, che ben piccola cosa sarà, interposto ad una verità così ampia, un pochettino di sogno, il cui rapporto all'eternità è ben minore di quello del sogno propriamente detto alla vita! E nessuna persona di buon senso direbbe ingannatore Dio, se per avventura le capitasse di osservare con l'animo qualche breve sogno abbastanza distinto e coerente.

Ho parlato sin qui di ciò che appare; ora bisognerebbe trattare delle cose non apparenti. Queste tuttavia si possono argomentare dalle apparenti. Certo è intanto, che ogni fenomeno ha qualche causa. Se alcuno dirà che la causa dei

fenomeni sta nella natura della nostra mente, nella quale appunto sono i fenomeni, egli non affermerà propriamente cosa falsa, ma tuttavia non dirà tutto il vero. Infatti è necessario in primo luogo che vi sia una ragione, pe la quale noi stessi siamo esistenti piuttosto che non esistenti; e se anche si ammettesse che noi esistiamo da tutta l'eternità, tuttavia bisognerebbe trovare una ragione di questa eterna esistenza; ragione che si deve trovare o nell'essenza della nostra mente, o fuori di essa. Nulla invero impedisce che esistano altre innumerevoli menti, del pari che la nostra, quantunque non tutte le menti possibili esistano. E lo dimostro dal fatto che tutti gli esseri esistenti sono in relazione fra di loro. Ma si possono concepire menti di natura diversa dalla nostra ed aventi nondimeno commercio con questa nostra.

Che poi tutti gli esseri esistenti siano in relazione fra di loro, si prova in primo luogo da ciò, che altrimenti non si potrebbe dire se avviene attualmente qualche cosa che li concerna o no, onde di tale proposizione non si potrebbe asserire nè la verità, nè la falsità, il che è assurdo; secondariamente da questo, che si danno molte denominazioni estrinseche; (1) ma uno vivente in India,

(1) Denominazioni estrinseche sono quelle che denotano non un predicato del soggetto preso in sè, ma un

a cui in Europa muoia la moglie, non diventa vedovo senza che in lui stesso avvenga un reale mutamento: poichè in verità ogni predicato è contenuto nella natura del soggetto

Se poi alcune fra le menti possibili esistono, si domanda perchè non tutte. Inoltre poichè tutti gli esistenti hanno commercio fra di loro, è necessario vi sia una causa di questo commercio: anzi è necessario che tutti gli esistenti esprimano una medesima natura, ma in diverso modo. E la causa onde avviene che tutti gli esistenti abbiano commercio fra di loro, ed esprimano una stessa cosa, ed esistano, è Quella che esprime l'universo in modo perfetto, ossia Dio. Questa Causa non ha a sua volta causa ed è unica.

Di qui tosto risulta evidente, che esistono più menti oltre alla nostra; e siccome è facile a pensarsi che gli uomini che con noi conversano

---

rapporto che esso ha con qualche cosa fuori di sè. Ad es. il colorito roseo o pallido è una denominazione intrinseca; lo stato coniugale o libero o di vedovanza è una denominazione estrinseca. Il Leibniz, come risulta da quel che qui segue e ancor più chiaramente da altri luoghi, nega che queste denominazioni comunemente dette estrinseche siano davvero puramente estrinseche; giacchè, secondo lui, nella nozione del soggetto sono impliciti tutti i suoi predicati senza distinzione. Questo principio si potrebbe anzi dire uno dei cardini del suo sistema.

avrebbero altrettanto motivo di dubitare della nostra esistenza quanto noi della loro, mentre non v'è ragione più forte che militi per noi, anche essi esisteranno ed avranno ciascuno una mente. Di qui hanno conferma la storia sacra e profana e tutto ciò che si riferisce allo stato delle menti o sostanze razionali.

Quanto ai corpi, potrei dimostrare che sono apparenti non solo la luce, il colore, il calore e simili qualità; ma anche il moto, la figura, l'estensione; (1) che se in essi vi è qualche cosa di reale, è soltanto la forza o facoltà di agire e di patire, nel che (come in materia e in forma) consiste la sostanza di un corpo; che infine quei corpi, che non hanno forma sostanziale, sono soltanto fenomeni, o al più aggregati di veri corpi.

Le sostanze hanno una materia (in senso metafisico), ossia una potenza passiva, in quanto esprimono qualche cosa confusamente; potenza attiva in quanto esprimono qualche cosa distintamente.

---

(1) Secondo il Locke, moto, figura, estensione ecc. erano qualità primarie (oggettive) dei corpi; mentre erano soggettive le qualità secondarie o sensibili (colori, grado di calore, odori, ecc.). Il Leibniz ritiene invece apparenti o soggettive anche le prime; come farà poi il Berkeley, partendo da originali considerazioni.

IV.

Lettera alla Regina Sofia Carlotta di Prussia

Intorno a ciò che è indipendente dai sensi e dalla materia. [1]

Signora,

La lettera scritta tempo fa da Parigi ad Osnabrück e da me letta recentemente per ordine vostro ad Hannover mi è sembrata veramente ingegnosa e bella. E poichè tratta questi due problemi importanti: *Se c'è qualche cosa nei nostri pensieri che non provenga dai sensi; Se vi è qualche cosa nella natura che non sia materiale*; e poichè ho dichiarato di non consentire in ogni punto con l'autore della lettera, avrei caro di potermi spiegare non meno felicemente di lui per obbedire agli ordini e per soddisfare la curiosità della Maestà Vostra.

---

[1] Scritta nel 1702; edita in GERHARDT, VI, pag. 499, e seguenti. Questa lettera e la seguente ci sembrano due gioielli per il garbo e la chiarezza dell'esposizione.

Noi, secondo il paragone di un antico, ci serviamo dei sensi esterni come un cieco del suo bastone; ed essi ci fanno conoscere i loro particolari oggetti, cioè i colori, i suoni, gli odori, i sapori e le qualità tattili. Ma non ci fanno punto conoscere che cosa siano queste qualità sensibili nè in che cosa consistano. Per esempio, se il rosso sia il turbine di certi globuli, da cui si pretende risulti la luce, se il calore sia un vortice di certo sottile pulviscolo, se il suono si produca nell'aria come i cerchi nell'acqua in cui si getti una pietra, come vogliono taluni filosofi, è quanto noi non vediamo. Anzi, non sapremmo nemmeno comprendere come codesto turbine, codesto vortice, codesti cerchi, quand'anche fossero reali, potrebbero proprio trovarsi nelle percezioni che noi abbiamo del rosso, del caldo, del rumore. Così si può dire che le qualità sensibili sono effettivamente qualità occulte, e che convien pure ce ne siano altre più manifeste, capaci di darne spiegazione. Le cose sensibili, ben lungi dall'essere le sole da noi intese, son proprio quelle che noi meno intendiamo. E benchè ci siano familiari, non per questo le intendiamo meglio, come un pilota non intende meglio di altre persone la natura dell'ago calamitato, che si volge verso il Nord, benchè, avendo sempre sotto gli occhi la bussola, non se ne meravigli più.

Io non nego che si siano fatte molte scoperte sulla natura di queste qualità occulte: ad esempio, noi sappiamo per quale sorta di rifrazione si producono l'azzurro ed il giallo, e sappiamo che questi due colori mescolati danno il verde. Ma non per questo siamo in grado di comprendere come da tali cause risulti la percezione che noi abbiamo di questi tre colori.

Inoltre noi non abbiamo nemmeno definizioni nominali di tali qualità per spiegarne i termini. Lo scopo delle definizioni nominali è di dare dei contrassegni sufficienti per riconoscere le cose; ad esempio, i saggiatori sanno per certi contrassegni distinguere l'oro da ogni altro metallo, e se un uomo non avesse mai visto dell'oro, gli si potrebbero far ricordare questi contrassegni per riconoscerlo senza fallo, quando un giorno lo trovasse. Ma non così può dirsi di codeste qualità sensibili: per esempio, non si potrebbero dar contrassegni per riconoscere l'azzurro a chi non l'avesse mai veduto. Cosicchè l'azzurro è contrassegno di sè stesso, e perchè uno sappia che cos'è, bisogna necessariamente mostrarglielo.

Per questa ragione si suol dire, che le nozioni di queste qualità sono *chiare*, perchè servono a farle riconoscere, ma non sono però *distinte*, poichè non si potrebbe distinguere o sviluppare ciò che esse implicano. È un non so che,

di cui ci si accorge, ma di cui non si potrebbe render conto. Si può all'incontro far capire ad altra persona ciò che è una cosa di cui si abbia qualche descrizione o definizione nominale, quand'anche non si abbia questa cosa alla mano per mostrarglierla. Tuttavia si deve rendere questa giustizia ai sensi, che essi, oltre a codeste qualità occulte, ce ne fanno conoscere altre più manifeste e tali da fornirci nozioni più distinte. Sono quelle che si attribuiscono al senso comune (1), perchè non vi è alcun senso esterno a cui siano connesse e di cui siano proprie in modo particolare. Per queste, sì, possiamo dare le definizioni dei termini o delle parole che si adoperano. Tale è l'idea di numero, che si trova parimenti nei suoni, nei colori, nelle percezioni tattili. In tal modo ancora avvertiamo le figure, che sono comuni ai colori e alle sensazioni del tatto, ma non ai suoni. Benchè, a dir vero, per concepire distintamente i numeri e le figure e formarne delle scienze, si debba ricorrere a qualche cosa che i

(1) L'espressione «senso comune» non è qui usata nel significato volgare (affine a quello di «buon senso»), ma nel significato che esso ha nella terminologia scolastica. Secondo questa, sono di pertinenza di un «senso comune» certi dati sensibili, che non sono però peculiari a questo o a quel senso; p. es. l'estensione, che è presupposta così dalle percezioni visive, come da quelle tattili, auditive, ecc.

sensi non potrebbero fornire e che è aggiunto dall'intelletto.

Siccome dunque la nostra anima confronta (per esempio) i numeri e le figure che sono nei colori coi numeri e le figure che si avvertono per mezzo del tatto, conviene pure vi sia un senso interno, ove le percezioni di questi differenti sensi esterni si trovino riunite. È ciò che si chiama immaginazione, che comprende ad un tempo le nozioni dei sensi particolari, chiare ma confuse (1), e quelle del senso comune, chiare e distinte. E queste idee chiare e distinte, soggette all'immaginazione, sono gli oggetti delle scienze matematiche, cioè dell'aritmetica e della geometria (matematiche pure) e delle loro applicazioni alla natura (matematiche miste). Si vede inoltre che le qualità sensibili particolari non sono suscettibili di spiegazione e di ragionamento, se non in quanto racchiudono ciò che è comune agli oggetti di più sensi esterni e che appartiene al senso interno. Coloro infatti che cercano di spiegare distintamente le qualità sensibili, ricorrono sempre alle idee matematiche, e queste implicano sempre la grandezza e la molteplicità delle parti. Vero è che

(1) Le nozioni e idee possono essere chiare e distinte, chiare ma confuse (indistinte), oscure. *Distinto* è più che *chiaro; oscuro* è peggio che *confuso*.

le scienze matematiche non sarebbero dimostrative e consisterebbero in una semplice induzione od osservazione, incapace di assicurarci mai della perfetta generalità delle verità che racchiudano, se in soccorso alla immaginazione ed ai sensi non venisse qualche cosa di più alto, che l'intelligenza solo può fornire.

Vi sono dunque oggetti d'altra natura, che non sono affatto compresi in ciò che si nota negli oggetti dei sensi in particolare o del senso comune, e che per conseguenza non sono nemmeno oggetti dell'immaginazione. Cosicchè oltre al *sensibile* e all'*immaginabile* vi è ciò che è puramente *intelligibile*, come è quello che è oggetto del solo intelletto. E tale è l'oggetto del mio pensiero, quando io penso a me stesso.

Questo pensiero dell'*io*, di me stesso, che percepisco oggetti sensibili, e della propria mia azione che ne risulta, aggiunge qualche cosa agli oggetti dei sensi. Pensare a qualche colore e considerare che vi si pensa sono due pensieri assai diversi, altrettanto diversi quanto il colore differisce da me che vi penso. E siccome concepisco che altri esseri pure abbiano il diritto di dire *io*, o che altri possa dirlo per loro, così concepisco ciò che si chiama, in generale, sostanza.

La considerazione dell'*io* mi fornisce ancora altre nozioni metafisiche, come quelle di causa,

effetto, azione, somiglianza, ecc., nonchè quelle di logica e di morale. Così si può dire che nulla vi è nell'intelletto che non sia venuto dai sensi, fuorchè l'intelletto stesso, ossia colui che intende.

Ci sono dunque tre ordini di nozioni:

Quelle puramente sensibili (oggetto dei singoli sensi in particolare);

Quelle sensibili ed intelligibili a un tempo, che appartengono al senso comune;

Quelle puramente intelligibili, proprie dell'intelletto.

Le prime e le seconde prese insieme sono immaginabili; ma le ultime rimangono al di sopra dell'immaginazione.

Le seconde e le ultime sono intelligibili e distinte; ma le prime sono confuse, benchè chiare e riconoscibili.

L'essere stesso e la verità non si apprendono affatto coi soli sensi. Non sarebbe infatti assurdo che una creatura avesse sogni lunghi e ordinati, somiglianti alla nostra vita, cosicchè tutto ciò che essa credesse di conoscere mediante i sensi si riducesse a pure apparenze. Occorre dunque qualche cosa, oltre ai sensi, che distingua il vero dall'apparenza. Ma la verità delle scienze dimostrative è esente da tali dubbi, e deve anzi servire a giudicare della verità delle cose sensibili: poichè, come valenti filosofi antichi e mo-

derni hanno già bene osservato, ancorchè tutto ciò che io credessi vedere non fosse che un sogno, sarebbe sempre vero che io, pensando in sogno, sarei qualche cosa, e penserei effettivamente in molti modi, di cui bisognerebbe sempre ci fosse qualche ragione.

Perciò è verissimo e assai degno d'essere considerato ciò che hanno osservato gli antichi Platonici; cioè, che l'esistenza delle cose intelligibili e specialmente di questo *io* pensante, che si chiama spirito od anima, è infinitamente più sicura che l'esistenza delle cose sensibili; onde non sarebbe affatto impossibile, parlando in termini rigorosamente metafisici, che non ci fossero in fondo se non queste sostanze intelligibili, e che le cose sensibili non fossero che apparenze; mentre la nostra scarsa attenzione ci fa considerare queste ultime come le sole vere. Giova inoltre osservare che, se io, sognando, trovassi qualche verità dimostrativa, matematica o d'altro genere, (come in fatto può capitare), essa sarebbe altrettanto certa quanto se io fossi sveglio. Ciò fa vedere come la verità intelligibile sia indipendente dalla verità, o dall'esistenza fuori di noi, delle cose sensibili e materiali.

Questa concezione dell'essere e della verità si trova dunque nell'*io* e nell'intelletto, piuttosto che nei sensi esterni e nella percezione degli oggetti esteriori.

Vi si ritrova anche che cosa sia l'affermare, il negare, il dubitare, il volere, l'agire. Ma soprattutto vi si ritrova la validità delle regole logiche, che sono una parte di quel che si chiama lume naturale. Per esempio, da questa premessa, che *nessun saggio è vizioso*, si può concludere, per conversione dei termini, che *nessun vizioso è saggio*. Invece da questa premessa, che *ogni saggio è lodevole* non si può concludere, convertendo, che *ogni persona lodevole è saggia*, ma solo che *qualche persona lodevole è saggia*. Si possono sempre convertire nondimeno le proposizioni particolari affermative; per esempio, se *qualche saggio è ricco*, bisogna pur ammettere che *qualche ricco è saggio;* il che non vale però per le particolari negative. Ad esempio, si può dire che *ci sono persone caritatevoli che non sono giuste*, il che avviene quando la carità non è abbastanza ben regolata; ma non se ne può inferire che *ci sono persone giuste non caritatevoli;* perchè nella giustizia sono comprese ad un tempo la carità e la regola della ragione.

Per questo lume naturale si riconoscono altresì gli assiomi matematici; per esempio, che, se da due cose uguali si sottrae la medesima quantità, i resti sono ancora uguali; oppure: se in una bilancia tutto è uguale dall'una e dall'altra parte, essa rimarrà in equilibrio; cosa che

ben si prevede senza averla mai sperimentata. Su tali basi appunto si costruiscono l'aritmetica, la geometria, la meccanica e le altre scienze dimostrative; nelle quali a dir vero i sensi sono pur necessari per avere certe idee delle cose sensibili, e le esperienze sono necessarie per stabilire certi fatti, ed utili anzi per verificare i ragionamenti a guisa di riprova. Ma la forza delle dimostrazioni dipende dalle nozioni e verità intelligibili, le sole capaci di farci distinguere ciò che è necessario, e capaci anche, nelle scienze congetturali, di determinare dimostrativamente il grado di probabilità in base a certe date supposizioni, per scegliere razionalmente la probabilità maggiore fra apparenze contrarie; benchè questa parte dell'arte di ragionare non sia ancora stata così coltivata come dovrebbe essere. (1)

Ma, per ritornare alle verità necessarie, è generalmente vero che noi le conosciamo solo per questo lume naturale, non già per le esperienze dei sensi: giacchè i sensi possono bensì farci conoscere in qualche modo ciò che è, ma non sarebbero mai in grado di farci conoscere

---

(1) Il Leibniz non ripeterebbe oggi questa deplorazione; poichè il calcolo delle probabilità, ch'egli fra i primi intravide, ha fatto tali progressi da costituire un ramo a sè delle scenze matematiche.

ciò che deve essere o ciò che non potrebbe essere altrimenti.

Per esempio, benchè noi abbiamo esperimentato infinite volte che ogni grave tende al centro della terra e non si sostiene nell'aria, noi non siamo punto sicuri che ciò sia necessario, sinchè non ne comprendiamo la ragione. Così non potremmo assicurare a tal proposito, che il fatto si produrrebbe in una più alta regione dell'aria, a cento o più leghe al di sopra di noi; e vi sono filosofi che suppongono che la terra sia una calamita, e che, come l'ordinaria calamita non attira l'ago oltre una certa lontananza, così la terra abbia una forza attrattiva che non si estenda molto lontano. Non dico che costoro abbian ragione: voglio solo dire che non si può ben procedere con sicurezza al di là delle esperienze che si son fatte, quando non si è aiutati dalla ragione.

Per questo i geometri hanno sempre riputato che ciò che si prova per induzione od esempi in geometria o in aritmetica non è mai perfettamente dimostrato. Ad esempio, l'esperienza c'insegna che i numeri dispari, aggiunti di continuo per ordine, ciascuno alla somma dei precedenti, danno per ordine i numeri quadrati, vale a dire quelli che si ottengono moltiplicando un numero per sè stesso. Così: $1 + 3 = 4$, ossia

2×2; $1 + 3 + 5 = 9$, ossia 3×3; $1 + 3 + 5 + 7 = 16$, ossia 4×4; $1 + 3 + 5 + 7 + 9 = 25$, ossia 5×5. E così di seguito.

Tuttavia quando ciò fosse sperimentato centomila volte, spingendo il calcolo assai lontano, si potrebbe ben presumere ragionevolmente che il risultato si avvererà sempre; ma non per ciò se ne avrebbe certezza assoluta, ammenochè se ne ritrovasse la ragione dimostrativa, nota ai matematici da lungo tempo. (1)

Sul fondamento appunto dell'incertezza delle induzioni, ma correndo un po' troppo, un Inglese ha voluto sostenere recentemente, che noi potremmo sfuggire alla morte; perchè, egli dice, non è valido cotesto ragionamento: Mio padre, mio nonno, il mio bisnonno sono morti, e così tutti gli altri che si son visti prima di noi; dunque noi pure morremo. La loro morte infatti non influisce su di noi. Il guaio si è che noi rassomigliamo loro un po' troppo, onde le cause della loro morte sussistono anche in noi. Ma la somiglianza non basterebbe per cavarne conse-

---

(1) Il teorema dato per esempio da Leibniz

$$1 + 3 + 5 + \ldots\ldots + (2n-1) = n^2$$

si deduce assai facilmente dalla formula generale per la somma dei termini di una progressione aritmetica, oppure dalla identità:

$$(n+1)^2 - n^2 = 2n + 1.$$

guenze sicure senza la considerazione delle ragioni medesime.

In realtà vi sono esperienze che riescono infinite volte, riescono quasi sempre, ma non in certi casi straordinari, che fanno eccezione. Ad esempio, pur avendo provato centomila volte che il ferro, messo affatto solo sull'acqua, va al fondo, noi non siamo sicuri che ciò debba sempre capitare. Senza ricorrere al miracolo del profeta Eliseo che fece galleggiare il ferro, sappiamo che si può fare un vaso di ferro così vuoto da potere star a galla e portare anche un carico considerevole, come fanno i battelli di rame e di ferro bianco. Perfino le scienze astratte, come la geometria, offrono dei casi in cui quel che avviene di solito non si avvera più. Ad esempio, si trova per l'ordinario che due linee le quali vanno continuamente avvicinandosi finiscono con l'incontrarsi, e molti sarebbero pronti a giurare che questo deve sempre accadere: eppure la geometria ci presenta linee speciali, che per questo si chiamano asintoti, che prolungate all'infinito si accostano di continuo senza incontrarsi mai.

Questa considerazione ancora fa riconoscere che vi è un lume innato in noi. Infatti, poichè i sensi e le induzioni non possono mai farci apprendere verità propriamente universali, nè ciò che è assolutamente necessario, ma solo ciò che

è, e ciò che si trova in esempi particolari, e poichè d'altra parte noi conosciamo nondimeno certe verità necessarie ed universali delle scienze (nel che siamo privilegiati a confronto delle bestie); bisogna dire che noi abbiamo in parte tratte queste verità da ciò che vi è in noi. Così si può ad esse condurre un fanciullo con semplici interrogazioni alla maniera di Socrate, senza nulla dirgli e senza fargli fare esperimento alcuno sulla verità di quello che gli si domanda. Questo si potrebbe praticare molto facilmente riguardo ai numeri e ad altre materie affini.

Io ammetto che, nel nostro stato attuale, i sensi esterni ci siano necessari per pensare, e che, se non ne avessimo alcuno, non penseremmo. Ma ciò che è necessario per qualche cosa non perciò ne costituisce l'essenza. L'aria ci è necessaria per vivere, ma la nostra vita è altra cosa che l'aria. I sensi ci forniscono materia per il ragionamento, e noi non abbiamo mai pensieri così astratti, che non vi si mescoli qualche cosa di sensibile; ma il ragionamento richiede ancora altra cosa in aggiunta a ciò che è sensibile.

Circa al secondo problema, se vi siano sostanze immateriali, occorre per risolverlo una spiegazione preliminare. Finora con la parola materia si è inteso ciò che non comprende altro che no-

zioni puramente passive e indifferenti, ossia l'estensione e l'impenetrabilità, che hanno bisogno d'essere determinate da altra cosa a qualche forma od azione Così, quando si dice che vi sono sostanze immateriali, si intende dire che vi sono sostanze le quali implicano altre nozioni, cioè la percezione ed il principio di azione e di cambiamento, che non si potrebbero spiegare nè con l'estensione, nè con l'impenetrabilità. Questi esseri sono chiamati *anime*, quando hanno sentimento, e *spiriti*, quando sono capaci di ragione. Pertanto, se uno dice che la forza e la percezione sono essenziali alla materia, egli intende per materia la sostanza corporea completa, che comprende la forma e la materia, ovvero l'anima con gli organi. Sarebbe come dire che ci sono anime dappertutto. Il che potrebbe esser vero, e non sarebbe contrario alla dottrina delle sostanze immateriali. Non si vuole infatti che queste anime siano fuori della materia, ma solo che esse siano qualche cosa di più che la materia, e non siano prodotte o distrutte dai cambiamenti che la materia subisce, nè soggette a dissoluzione, poichè non sono composte di parti.

Tuttavia, bisogna confessare che c'è qualche sostanza separata dalla materia. Per questo, non si ha che a considerare che vi sono infinite foggie possibili che tutta la materia avrebbe potuto

ricevere, in luogo di questa sequela di variazioni che essa ha in fatto ricevuta. È chiaro, ad esempio, che le stelle si sarebbero potute muovere del tutto altrimenti, giacchè lo spazio e la materia sono indifferenti ad ogni sorta di movimento e di figure.

Uopo è dunque che la ragione o causa determinante universale, che fa sì che le cose siano e siano state piuttosto così che altrimenti, abbiasi a ricercare fuori della materia. Anzi, da tale causa dipende l'esistenza stessa della materia, poichè dalla nozione di questa non risulta che essa porti in sè stessa la ragione della propria esistenza.

Ora questa ragione ultima delle cose, che è comune a tutte ed universale, data la connessione fra tutte le parti della natura, è ciò che si chiama Dio, che deve essere necessariamente una sostanza infinita ad assolutamente perfetta.

Io inclino a credere che tutte le sostanze immateriali finite (anche i Genii o Angeli, secondo l'opinione degli antichi Padri della Chiesa) abbiano organi o siano congiunti a materia, e che in questa si trovino dappertutto anime o forme attive. E la materia non potrebbe senza di queste costituire sostanze compiute, poichè dappertutto in essa si trova forza ed azione, e le leggi della forza dipendono da mirabili ragioni metafisiche o

da nozioni intelligibili, tali da non poter essere spiegate con sole nozioni materiali o matematiche, o di competenza della immaginazione.

Nemmeno la percezione si potrebbe spiegare con un meccanismo qualsiasi. Dal che si può argomentare che vi è dappertutto qualche cosa di immateriale nelle creature, e particolarmente in noi, dove questa forza è accompagnata da una percezione abbastanza distinta, anzi da quel lume, menzionato più sopra, che ci fa somiglianti, in minori proporzioni, alla divinità, così per la conoscenza dell'ordine come per l'ordine che noi stessi sappiamo dare alle cose che sono a nostra portata, ad imitazione di quello che Dio dà all'universo. Anzi, in questo consiste la nostra virtù e perfezione, come la nostra felicità consiste nel piacere che in ciò risentiamo.

Ora, poichè, ogniqualvolta noi penetriamo sino al fondo di qualche cosa, vi troviamo il più bell'ordine che immaginare si possa, al di là perfino di quello che ci si potrebbe aspettare, come ben sa chiunque siasi approfondito nello studio delle scienze, si può presumere che parimenti avvenga in tutto il resto, e che le sostanze immateriali non solo sussistano sempre, ma che la loro vita, i loro progressi e cambiamenti siano regolati in tal modo, da tendere a un certo fine, o meglio d'accostarvisi sempre più, come fanno

gli asintoti. E benchè talvolta si indietreggi, come le linee che hanno punti di regresso, predomina in fondo e guadagna la tendenza al progredire.

Il lume naturale della ragione non basta per conoscere i particolari di quest'ordine e le nostre esperienze sono ancora troppo limitate per intravederne le leggi. Nel frattempo, la luce rivelata ci guida mediante la fede; ma è lecito presumere che, con l'andare del tempo, ne conosceremo di più per esperienza diretta, e che esistano spiriti che già ora ne conoscano più di noi.

Nondimeno i filosofi e i poeti, in mancanza di ciò, si sono gettati sulle finzioni della metempsicosi o dei Campi Elisii per dare qualche idea atta a commuovere l'immaginazione del popolo. Ma il considerare la perfezione delle cose, o (ciò che è lo stesso) la suprema potenza, saggezza e bontà di Dio, che tutto fa per il meglio, ossia col maggior ordine possibile, basta a soddisfare tutte le persone ragionevoli, e per convincerci che la soddisfazione dev'essere tanto maggiore, quanto più si è disposti a seguire l'ordine e la ragione.

V.

Lettera a Sofia Carlotta Regina di Prussia

Circa l'universale analogia nell'universale differenza [1].

Hannover, 8 Maggio 1704.

Sono lietissimo di sapere, che la malattia della Signorina di Pelnitz non è ciò che si temeva, e che essa sarà presto, o è già forse a quest'ora presso la Vostra Maestà.

Una signora inglese che si chiama Lady Masham m'aveva fatto dono d'un libro del compianto suo padre, signor Cudworth [2], un « in folio »

---

[1] Questa lettera, a cui ci siamo fatto lecito di dare un titolo, è edita in GERHARDT, III, p. 343, a guisa di appendice alla lettera del medesimo Leibniz a Lady Masham (primi di maggio 1704), ibid. p. 338.

[2] Ralph Cudworth (1617-1688) fu avversario della filosofia di Hobbes. Nell'opera sua massima, *Vero sistema intellettuale dell'Universo* (1678), si combatte l'ateismo. Sua figlia, Lady Masham, fu colta amica del Locke e lo assistette nell'ultima malattia.

intitolato « Sistema intellettuale ». I miei ringraziamenti mi procacciarono una cortesissima risposta in inglese, in cui la signora mi chiede qualche schiarimento su ciò ch'essa già conosce dei miei scritti dal Bayle e dal *Journal des Savants*. In seguito a ciò ho dovuto scriverle di recente una lettera un po' ampia, dove le ho spiegato che il mio gran principio intorno alle cose naturali è quello d'Arlecchino Imperatore della Luna (1) (al quale però non ho fatto l'onore di una citazione), cioè che « sempre e dappertutto le cose sono come qui ». Ossia, la natura è uniforme nel fondo delle cose, benchè vi sia varietà nel più e nel meno e nei diversi gradi di perfezione (2). Il che dà la filosofia più facile e più intelligibile del mondo.

---

(1) Allusione ad una « commedia dell'arte » italiana.

(2) Non vi sono due cose perfettamente uguali, poichè, se tali fossero, sarebbero una medesima cosa *(principio d'identità degli indiscernibili;* cfr. *Monadologia*, § 9. Altrove, GERHARDT, VII, p. 563, narra il Leibniz, che, sorta una volta discussione fra lui ed il signor d'Alvenslebe nel giardino di Herrenhausen, alla presenza della Elettrice di Hannover, il d'Alvenslebe si propose di trovare due foglie perfettamente simili; ma per quanto corresse e cercasse non vi riuscì). Ma d'altra parte il fondo delle cose è uniforme, e dall'una all'altra si passa per gradi intermedi: la natura non fa salti *(principio di continuità)*. Così secondo il Leibniz.

Io confronto anzitutto le altre creature con noi stessi.

Noi troviamo dei corpi, i corpi umani ad esempio, dotati di percezione. Ma questa piccola parte di materia che li compone sarebbe troppo privilegiata, se godesse sola d'una prerogativa tale da distinguerla infinitamente, anzi essenzialmente, da tutte le altre che la circondano. Bisogna dunque arguirne che dappertutto c'è vita e percezione. Ma siccome le nostre proprie percezioni sono ora accompagnate da riflessione, ora no, e sono più o meno chiare e distinte, è facile indurne che si daranno esseri viventi la cui percezione sarà oscura e confusa, o anche disgiunta dalla riflessione, che in noi è madre delle scienze. Questa medesima uniformità della natnra, ma accompagnata da ricchezza e da ornamenti, mi fa pensare che non siamo i soli esseri dell'universo dotati di riflessione, e che anzi ce ne saranno altri tali da sorpassarci meravigliosameute. Per tal modo noi concepiamo quelli che chiamiamo genii (1) Nondimeno *tutto sarà ancora come qui* nel fondo, e questi genii, a mio avviso, saranno ancora accompagnati da corpi organici degni di essi, di sottigliezza e forza proporzionata alla conoscenza ed alla potenza di tali spiriti sublimi.

---

(1) Spiriti puri, angeli.

Secondo questo principio non si avranno mai anime separate, nè intelligenze intieramente disgiunte dalla materia, eccetto lo Spirito supremo, autore di tutto e della materia stessa.

Sin qui io ho comparato l'una con l'altra le creature, trovando che tutte si rassomigliano nel fondo: confrontiamo ora il loro stato passato e futuro con lo stato presente. Io dico che dal principio del mondo e per tutto il tempo avvenire *tutto è e sarà sempre come qui*, e tutto come al presente nel fondo delle cose, non solo rispetto ai diversi esseri, ma anche rispetto ad ogni essere comparato con sè stesso, ossia, ogni essere vivente o dotato di percezione rimarrà sempre tale, e serberà sempre organi adeguati. Così la percezione come la materia, universali riguardo ai luoghi, saranno pure universali rispetto ai tempi; in altri termini non solo ogni sostanza avrà percezioni ed organi, ma li avrà sempre. Parlo qui d'una *sostanza*, non d'un semplice *ammasso di sostanze*, come sarebbe un gregge d'animali o un vivaio pieno di pesci, dove basta che abbiano percezioni ed organi le pecore o i pesci; benchè convenga supporre che negli intervalli, ad esempio nelle acque del vivaio fra pesce e pesce, vi siano ancora altre cose viventi, più piccole, e così all'infinito senza alcun vuoto.

Ora non è punto concepibile come la perce-

zione, del pari che la materia, possa avere un principio naturale. Infatti in qualsiasi macchina ci si immagini, non si avrà mai altro che urto di corpi, grandezze, figure, movimenti, che si concepiranno prodotti dalla macchina per propria virtù; ma noi bene intendiamo che ciò è cosa diversa dalla percezione. Questa, non avendo dunque principio per natura, nemmeno avrà fine. E la differenza d'una sostanza da essa stessa non potrà essere maggiore che quella fra una sostanza ed un'altra. Ossia, la medesima sostanza può solo avere percezioni ora più, ora meno vive, e più o meno accompagnate da riflessione.

E nulla potrà distruggere tutti gli organi di questa sostanza, essendo proprietà essenziale della materia l'essere ovunque organica ed artificiosa, poichè è effetto ed emanazione continua d'una intelligenza suprema; benchè questi organi ed artifici si debbano trovare il più spesso nelle particelle per noi invisibili, come è agevole intuire da ciò che si vede. Nel che ancora vale la massima che *tutto va come qui,* tanto nell'invisibile quanto nel visibile. Ne consegue altresì, che in natura e parlando a rigore di metafisica non vi è nè generazione, nè morte; ma soltanto evoluzione ed involuzione d'un medesimo animale. Altrimenti vi sarebbe troppo salto, e la natura uscirebbe troppo dal suo carattere d'uniformità con

un cambiamento essenziale inesplicabile. L'esperienza conferma queste trasformazioni in certi animali, dove la natura stessa ci ha offerto un piccolo saggio di ciò che altrove tiene celato (1). L'osservazione del pari induce i più sagaci osservatori a pensare che la generazione degli animali non sia altro che accrescimento riunito a trasformazione; il che fa pur pensare che la morte non possa essere che il contrario di ciò, con questa sola differenza, che in un caso il cambiamento si effettua a poco a poco, e nell'altro tutto ad un tratto e per qualche violenza. D'altronde l'esperienza dimostra ancora che un numero eccessivo di percezioni poco distinte, come quelle che seguono un colpo alla testa, ci stordisce, e che in uno svenimento noi di simili percezioni ci ricordiamo, e dobbiamo ricordarci, così poco, come se non ne avessimo avute affatto. Dunque la regola dell'uniformità non ci permette di farci altro concetto della morte, anche negli animali, secondo l'ordine di natura; giacchè il fatto è agevole a spiegarsi in questo modo già conosciuto e sperimentato, mentre è inesplicabile in ogni altra maniera, non essendo possibile concepire come cominci e finisca l'esistenza, o l'azione e la separazione del principio percettivo.

---

(1) L'autore allude evidentemente alle trasformazioni degli insetti, o del girino in rana, ecc.

Del resto è agevole ad intuirsi come la serie di questi cambiamenti d'un animale debba ancora senza dubbio possedere un bell'ordine e tale da soddisfar pienamente, poichè ovunque c'è ordine ed artificio. Per darne un'idea alla mano, confronterei questi esseri ad uomini che volessero salire su di un'alta montagna rivestita di verzura, ma ripida come un baluardo, avente ad intervalli dei ripiani o gradini, e che, appressatisi arrampicando ad uno di questi pianerottoli, ricadessero a volte ad un tratto su di un altro più basso e fossero così costretti a nuova fatica, ma nondimeno procedessero a poco a poco di gradino in gradino. Qualche volta s'indietreggia per saltar meglio. Ma l'ordine della Provvidenza tratta gli esseri dotati di riflessione in un modo affatto particolare, modo che è senza dubbio il più conveniente, anzi il più desiderabile.

Ma, si dirà, come può la materia agire sull'anima o sull'essere dotato di percezione, e come a sua volta può l'anima agire sulla materia? Infatti noi osserviamo in noi stessi, che il corpo obbedisce sovente alla volontà dell'anima e che questa si avvede delle azioni di quello; eppure non concepiamo influsso alcuno fra queste due cose. Gli antichi filosofi hanno abbandonato la difficoltà come disperata, poichè si trova che in realtà non dicono niente a questo proposito. I mo-

derni hanno voluto tagliare il nodo gordiano con la spada di Alessandro, ed hanno fatto intervenire il miracolo in una cosa naturale, come le divinità da teatro per lo scioglimento d'un melodramma; poichè pretendono che ad ogni momento Dio metta l'anima d'accordo col corpo e questo con quella, e che Egli siasi a ciò obbligato in virtù d'un patto o di una volontà generale (1). Ma questo va direttamente contro il principio dell'uniformità della natura. Dunque d'ordinario i corpi operano i loro effetti gli uni sugli altri secondo le leggi meccaniche ed intelligibili; ma d'un tratto, quando l'anima vorrà qualche cosa, una divinità verrà a turbare quest'ordine dei corpi e ne stornerà il corso? Quale apparenza di vero v'è in ciò?

Tuttavia, questa è l'opinione del Padre Malebranche e dei Cartesiani moderni, e il signor Bayle, per quanto abile sia, dura molta fatica ad abbandonarla, benchè mi sembri d'averlo fatto oscillare. Che fare pertanto?

La soluzione si trova subito col nostro solito principio. Quando vediamo i corpi seguire in una macchina le leggi meccaniche dell'urto, e l'anima seguire in una deliberazione le leggi morali del bene e del male apparente, diciamo degli

(1) È la celebre ipotesi delle *cause occasionali*.

altri casi, che noi non vediamo o che non distinguiamo altrettanto chiaramente, che in essi succede la medesima cosa, e che *tutto va come qui*. Ossia, spieghiamo le cose di cui abbiamo una percezione confusa mediante quelle di cui ne abbiamo una distinta, e diciamo che nei corpi tutto si compie meccanicamente, o secondo le leggi del movimento, e che nell'anima tutto si compie moralmente, ossia secondo le apparenze del bene o del male, tanto che perfino nei nostri istinti o nelle azioni involontarie, dove sembra aver parte il solo corpo, l'anima è spinta da un certo appetito del bene o da un certo rifuggimento dal male, benchè la nostra riflessione non possa sbrogliarne la confusione. Ma se l'anima e il corpo seguono così ciascuno le proprie leggi, come possono incontrarsi, e come avviene che il corpo obbedisca all'anima e che l'anima si avveda del corpo?

Per spiegare questo mistero naturale, bisogna pur ricorrere a Dio, come sempre conviene quando si tratta di dare la ragione primordiale dell'ordine e dell'arte nelle cose; ma una sola volta per tutte; non già come se Egli turbasse le leggi dei corpi per farli corrispondere all'anima e reciprocamente; ma in questo senso, ch'Egli ha predisposto in anticipazione i corpi, di modo che, seguendo le loro leggi e tendenze naturali

nei movimenti, vengano a fare ciò che l'anima richiederà a suo tempo, e ch'Egli ha parimenti predisposto le anime di maniera che, seguendo le tendenze naturali del loro appetito, vengano sempre a rappresentarsi gli stati dei corpi. Poichè, come il movimento conduce la materia di figura in figura, così l'appetito conduce l'anima da immagine ad immagine. Cosicchè l'anima è creata in anticipazione dominante ed obbedita dai corpi, fintantochè il suo appetito è accompagnato da percezioni distinte, che la fanno pensare ai mezzi opportuni quando vuol qualche cosa; ma è invece soggetta, pure in anticipazione, al corpo quando ha percezioni confuse. Noi infatti esperimentiamo che tutte le cose tendono al cambiamento; i corpi per la forza motrice, e l'anima per l'appetito che la conduce a percezioni distinte o confuse, secondo ch'essa è più o meno perfetta.

E non c'è a meravigliarsi di questo accordo primordiale delle anime e dei corpi, dacchè tutti i corpi sono ordinati secondo le intenzioni d'uno Spirito universale, e tutte le anime sono per essenza rappresentazioni o specchi viventi dell'universo, ciascuna secondo la sua capacità e il suo punto di vista, e per conseguenza altrettanto durature quanto il mondo stesso. Tutto è come se Dio avesse variato l'universo in altrettanti modi

quante sono le anime, o come se avesse creato altrettanti universi in iscorcio, aventi un fondo comune, ma diversi nelle apparenze. Non c'è nulla di più ricco di questa uniforme semplicità congiunta ad un ordine perfetto. Di qui si può argomentare come ogni anima presa separatamente debba essere perfettamente regolata, dacchè essa è una data espressione dell'universo e per così dire un universo concentrato; il che si riprova altresì considerando che ogni corpo, epperò anche il nostro, subisce qualche influsso da tutti gli altri, e per conseguenza anche l'anima vi prende parte.

Ecco in poche parole tutta la mia filosofia ben popolare senza dubbio, poichè non accetta nulla che non corrisponda a quello che noi esperimentiamo e si fonda su due detti così comuni come quello del teatro italiano che « altrove tutto va come qui » e l'altro del Tasso « che per variar natura è bella » (1); detti che sembrano contraddirsi, ma che conviene conciliare, applicando il primo al fondo delle cose, l'altro alle maniere ed alle apparenze. Questo può esser trovato passabile da persone che amano la ricerca della verità e che sono capaci di comprenderla; ma non so se non sembrerà troppo basso e vile

(1) In italiano nel testo.

a persone di primo ordine, come è la Maestà Vostra; di primo ordine, voglio dire, non per grado sociale, ma per altezza d'ingegno. Temo, Signora, che bisognava o non dirvi nulla di tali cose, o mettervi innanzi cose più sublimi, che qualche altro troverà meglio di me. Ad ogni modo queste bagatelle potranno forse divertirvi per qualche momento. E se serviranno almeno a ciò, ne sarò contento, essendo devotamente di V. M. ecc.

VI.

Due lettere sulla libertà del volere [1]

1°) Lettera a Isacco Jacquelot [2]

Mi pare assai facile di rispondere alle difficoltà che voi ricavate dalla mia ipotesi. Ben lungi dal crederla contraria alla libertà, io penso

[1] Il problema della libertà del volere, brevemente trattato nelle due lettere qui tradotte, fu discusso dal Leibniz in più scritti e con massima ampiezza nei *Nouveaux Essais* e nella *Teodicea*. Concisa ed interessante è pure una breve esposizione, in latino e in francese, che si legge in GERHARDT, VII pag. 108 e seguenti. La libertà vi è definita « una spontaneità unita all'intelligenza ». Anche nelle bestie e nelle altre sostanze non intelligenti si ha spontaneità (cioè contingenza senza coazione); ma nell'uomo essa si eleva a grado più alto e si chiama libertà. Le singole azioni son tutte contingenti, nè vi ha luogo la necessità; ma d'altro canto tutte sono determinate, senza che vi abbia luogo indifferenza, Anzi, le sostanze più perfette e più libere son quelle che più son lontane dall'indifferenza e che si determinano per sè stesse.

[2] Isacco Jacquelot (1647-1708), ugonotto, esule dalla Francia in seguito alla revoca dell'editto di Nantes, predi-

non esservi alcun sistema in cui meglio appaia la vera libertà, ossia la spontaneità accompagnata dalla scelta e l'indipendenza dell'anima da ogni altra cosa fuorchè da Dio. Io m'aspettava tutt'altro che questa specie d'obbiezioni. Ma la libertà d'indeterminazione o di piena indifferenza d'equilibrio non potrebbe trovarvi luogo, essendo un concetto chimerico, che distrugge il grande principio della ragione (1) e che io, come osservava, avendo l'onore d'essere in corrispondenza con voi, ritengo respingiate voi pure. Vi è sempre nelle cose un'inclinazione maggiore a ciò che accadrà che ad ogni altro possibile evento; ma essa non impone una necessità. E benchè questa inclinazione prevalente serva a predeterminare il futuro (ed in realtà tutto è predeterminato in qnesta guisa), resta pur sempre salva la contingenza

---

catore di corte a Berlino ed autore di scritti filosofici, fu in corrispondenza col Leibniz dal 1702 al 1706. Il 25 aprile 1704 egli aveva inviato al nostro autore una lettera adducendo vari argomenti pei quali il sistema leibniziano gli sembrava distruggere la credenza nell'umana libertà. Leibniz rispose con l'epistola che qui pubblichiamo e che fu edita per la prima volta da GERHARDT (III, 471). E' senza data, ma seguita da due poscritti del 28 e 29 aprile 1704. Le obbiezioni del Jacquelot sono riprodotte in questa replica testualmente.

(1) Di ragion sufficiente.

nelle cose e la libertà negli spiriti; e l'armonia prestabilita non chiede di più.

Ma veniamo alle vostre obbiezioni.

1. « *Se le idee che l'anima deve avere nel tempo avvenire sono tutte implicite in essa dal primo istante della sua creazione, che libertà può esservi in una cosa fatta, alla quale l'anima non ha concorso per nulla? Essa si è comportata come un puro soggetto e in modo solamente passivo. (Habuit se ut merum subiectum et mere passive)* ». Rispondo: Benchè le cose future siano implicite nell'anima, essa nondimeno è libera, perchè tutto l'avvenire è nell'intelletto di Dio, senza chè ciò tolga la libertà. Secondariamente le cose future sono ancor meno implicite nell'anima che in Dio, perchè nell'anima esse si trovano solo in modo confuso e tale da inclinarci in qualche guisa, non già espressamente e perfettamente come nelle idee divine. In terzo luogo l'anima senza dubbio non ha concorso alla propria costituzione originaria; ma essa concorrerà alle azioni che ne nasceranno col tempo. Si è comportata puramente come soggetto nel ricevere l'essere; ma non si comporterà puramente come soggetto, anzi concorrerà attivamente alle azioni quando esse si produrranno.

2. Io non mi ricordo d'aver allegato « *i decreti assoluti dei teologi* ». Credo infatti non es-

servi in Dio decreti, la cui scelta sia senza ragioni, benchè a noi sconosciute. Voi aggiungete che la maggior parte dei teologi moderni fondano i decreti di Dio sulla sua prescienza. Ma siccome gli oggetti di questa prescienza dipendono ancora da Lui, bisogna in fine ricorrere alla scelta ch'Egli fa del meglio fra tutti i possibili, scelta che non dipende da una prescienza di ciò che capiterà attualmente.

3. *Quand'anche* (dite voi, Signore) *io facessi nascere le idee o le percezioni dell'anima all'istante in cui si producono, come fanno i sostenitori delle cause occasionali, non per questo distruggerei meno la libertà.* Credete dunque, Signore, che codesti autori la distruggano? Ma perchè la distruggerei, dacchè ciò che è volontario e libero nelle nostre azioni dipende sempre dalla scelta, le cui ragioni sono bensì preparate dall'inizio dei tempi, ma inclinanti, non già necessitanti?

4. *I movimenti del corpo, per esempio quelli del mio braccio, succederanno necessariamente secondo il mio sistema* (così almeno voi dite), *senza che sia in mio potere di mutarli. Ove sarà dunque la libertà?* Rispondo, che la libertà è in me, non nei movimenti del corpo. Per quanto io sia libero, Dio sempre già sapeva ciò ch'io avrei scelto, e poteva in anticipazione adattarvi il corpo. Io vi prego di dirmi quale impedimento vi sia a ciò,

qualsiasi idea si abbia della libertà. Era in vostro potere di voler lasciare la penna; chi ne dubita? Ma Dio sapeva che voi non l'avreste fatto.

5. *Io sono determinato* (dite voi, Signore) *dal movimento degli spiriti animali* (1) *di tal guisa che non è in mio potere il sospenderlo. Se potessi vederli venire, io li guarderei come una palla di cannone prossima ad uccidermi.* — Risposta: Gli spiriti animali non vi determinano punto: guardare e veder ciò, sarebbe veder l'impossibile. La vostra scelta ed il vostro giudizio vi determinano. E il vostro giudizio preveduto da Dio l'ha mosso a determinare in anticipazione questi spiriti ad obbedirvi al tempo dovuto.

6. *Questa idea* (dite voi) *che ho io attualmente di stare scrivendovi era già ieri implicita nella mia anima a mia insaputa? Sì. Or dunque non vi è libertà alcuna in una cosa fatta.* — Risposta: Non era una cosa fatta, ma una cosa a farsi. Il futuro è nel passato non altrimenti che per una inclinazione che c'era in questo passato a produrre il futuro.

---

(1) Per « spiriti animali » s'intendevano dei supposti fluidi finissimi, che servivan quasi da intermediari fra l'anima e il corpo. Questa ipotesi, già accennata nei Peripatetici e in Galeno, fu accolta dagli Scolastici e da Cartesio.

7. Da ultimo mi chiedete, Signore, *se cotesti spiriti animali che vi fanno scrivere erano già ieri determinati a fare ciò che oggi fanno.* Sì, vi erano determinati; ma non sono essi che vi fanno scrivere, benchè vi aiutino.

La vostra conclusione è: « *Queste due proposizioni: Io penso, dunque io esisto, e: Io faccio quel che voglio, dunque sono libero, sono di uguale chiarezza* ». Sì, io vi consento con tutto il cuore, Signore; aggiungo anzi che io concepisco una libertà, esente non solo da coazione, ma anche da necessità (1).

2°) Lettera a Pietro Coste (2)

Hannover, 19 Dicembre 1707.

Vivamente vi ringrazio per la comunicazione delle ultime aggiunte e correzioni del Locke, e sono altresì ben lieto di apprendere ciò che mi

---

(1) Si ommettono i due poscritti, il primo dei quali è un preannuncio dell'opera *Nuovi saggi sull'intelletto.*

(2) Pietro Coste (1668-1747), traduttore dell'*Essay on human understanding* del Locke, aveva comunicato al Leibniz alcune aggiunte e correzioni del filosofo inglese, concernenti in particolare il capitolo sulla libertà umana. Il nostro autore lo ringrazia, prendendo da ciò occasione ad esporre qualche suo concetto. La lettera è edita in GERHARDT, III, 400.

dite intorno alla recente sua disputa col Limborch. La libertà d'indifferenzà, intorno a cui si aggirava tale discussione ed a proposito della quale chiedete il mio parere, consiste in un certo sottile problema, che pochi si danno cura di comprendere, benchè molti ne ragionino. Si tratta in fondo della questione della necessità e della contingenza.

Una verità è necessaria quando l'opposto implica contraddizione; e quando una verità non è necessaria, la si chiama contingente. Che Dio esista, che tutti gli angoli retti siano uguali fra loro, ecc. sono verità necessarie; ma che esista io, o che ci siano in natura dei corpi che presentino un angolo effettivamente retto, sono verità contingenti. Infatti tutto l'universo potrebbe essere fatto diversamente, poichè il tempo, lo spazio, la materia sono assolutamente indifferenti ai movimenti ed alle figure, e Dio ha scelto tra un' infinità di possibili ciò che Egli credeva più conveniente. Ma, dacchè Egli ha scelto, bisogna ammettere che tutto è compreso nella sua scelta e che nulla potrebbe essere mutato, poichè Egli ha preveduto e regolato ogni cosa una volta per sempre, Egli, che non potrebbe regolare le cose a pezzi e a bocconi. Dimodochè i peccati ed i mali, che Egli ha creduto opportuno di permettere al fine di beni più grandi, sono in qualche modo compiesi nella sua scelta. Questa necessità che

si può attribuire sin d'ora alle cose future si chiama ipotetica o consequenziale (fondata cioè sulla conseguenza dell'ipotesi della scelta fatta), ed essa non distrugge punto la contingenza delle cose e non produce per nulla quella necessità assoluta che è incompatibile con la contingenza. I teologi ed i filosofi quasi tutti (poichè bisogna eccettuarne i Sociniani) si accordano nel riconoscere quella necessità ipotetica che dianzi ho spiegato, e che non si potrebbe combattere senza distruggere gli attributi di Dio e la stessa natura delle cose.

Tuttavia, benchè tutti i fatti dell'universo siano attualmente certi rispetto a Dio, o (cio che fa lo stesso) determinati in sè medesimi, anzi legati fra di loro, non ne segue punto che il loro nesso sia di vera necessità, ovvero che sia necessaria questa proposizione, che ogni fatto proceda da ogni altro. E questo va applicato specialmente alle azioni volontarie.

Quando io mi propongo una scelta, per esempio di uscire o di non uscire, sorge la questione, se, date tutte le circostanze interne od esterne, motivi, percezioni, disposizioni, impressioni, passioni, inclinazioni prese nel loro insieme, io sia ancora in istato di contingenza oppure necessitato ad una delle due alternative, per esempio ad uscire: se in altri termini questa proposizione, vera ed

in fatto determinata: *date tutte queste circostanze prese insieme, io sceglierò d'uscire*, sia contingente o necessaria. Al che io rispondo che è contingente, poichè nè io nè alcun altro spirito più illuminato di me potrebbe dimostrare che l'opposto di questa verità implichi contraddizione. E supposto che per libertà d'indifferenza s'intenda una libertà opposta alla necessità (come dianzi ho spiegato), io rimango convinto di tale libertà. Infatti io sono realmente d'avviso che la nostra libertà, come quella di Dio e degli spiriti beati, è esente non solo da coazione, ma anche da necessità assoluta, pur non potendo essere esente da determinazione e certezza.

Ma penso che qui occorre grande precauzione per non cadere in un'idea chimerica, che urterebbe i principî del buon senso e sarebbe ciò che io chiamo una indifferenza assoluta o d'equilibrio, che taluni ravvisano nella libertà, ma che io credo chimerica. Bisogna dunque considerare, che quel nesso di cui ho parlato non è necessario, parlando in senso assoluto, ma tuttavia è certamente reale; e che in generale, ogniqualvolta, date tutte le circostanze prese insieme, la bilancia della deliberazione è più carica da un lato che dall'altro, è certo ed infallibile che prevarrà quel partito. Dio ed il perfetto saggio sceglieranno sempre il partito riconosciuto migliore,

e, se un partito non è migliore dell'altro, non sceglieranno nè questo nè quello. Nelle altre sostanze intelligenti le passioni terranno vece sovente della ragione, e si potrà sempre dire, riguardo alla volontà in generale, che *la scelta segue l'inclinazione maggiore;* inclinazione nella quale io comprendo così le passioni come le ragioni vere o apparenti.

So tuttavia di taluni, che s'immaginano ci si possa determinare talvolta per il partito di minor peso, che Dio scelga qualche volta, tutto considerato, il minor bene, e che l'uomo scelga talora senza fondamento, contro tutte le sue ragioni, disposizioni e passioni: insomma che si scelga a volte senza che ragione alcuna determini la scelta. Ma questo a mio avviso è falso ed assurdo, perchè uno dei più grandi principî del buon senso è che nulla accade senza causa o ragione determinante. Così Dio, quando sceglie, agisce per ragione del meglio; e l'uomo, quando sceglie, elegge il partito che l'ha colpito di più. Se elegge ciò che vede d'altronde essere meno utile od aggradevole, è perchè forse ciò gli sarà divenuto più aggradevole per capriccio, o spirito di contraddizione, o simili ragioni di gusto depravato, che non cesseranno però d'essere ragioni determinanti, quand'anche non siano ragioni concludenti. Non si troverà mai esempio in contrario.

Così, pur avendo una libertà d'indifferenza che ci salva dalla necessità, noi non abbiamo mai una indifferenza d'equilibrio, che ci esima dalle ragioni determinanti. C'è sempre qualche cosa che ci inclina da uno dei lati e ci fa scegliere, ma senza poterci necessitare. E come Dio è sempre portato infallibilmente al meglio, sebbene non vi sia portato per necessità (salvo che per necessità morale), così noi siamo infallibilmente portati a ciò che ci colpisce di più, ma non necessariamente: non era punto necessario nè essenziale (giacchè il contrario non implica contraddizione) che Dio creasse il mondo, nè che creasse questo mondo in particolare, benchè vi sia stato addotto dalla sua saggezza e bontà.

Questo è quanto non ha abbastanza considerato il Bayle, pur così sottile qual egli si è dimostrato, nel credere fosse possibile un caso simile a quello dell'asino di Buridano (1), e che l'uomo, messo in circostanze di perfetto equilibrio,

---

(1) Celebre esempio, con cui Buridano, filosofo scolastico del sec. XIV, credette di dimostrare l'impossibilità di risolversi fra due motivi d'ugual peso. D'altronde esso (attribuito all'uomo anzichè all'asino) si ritrova già presso S. Tomaso e presso Dante:

Intra duo cibi, distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame
Che liber uomo l'un recasse ai denti.
(*Paradiso*, IV, 1-3)

potesse nondimeno scegliere. Bisogna dire infatti che il caso del perfetto equilibrio è chimerico e non accade mai, non potendo l'universo essere diviso o tagliato in due parti uguali e simili. L'universo non è come un'ellisse o un'altra ovale, che da una linea retta condotta per il suo centro può essere divisa in dne parti congruenti. L'universo non ha centro e le sue parti sono infinitamente varie: quindi non capiterà mai il caso che tutto sia perfettamente uguale e muova ugualmente dall'una e dall'altra parte, e, benchè noi non siamo sempre capaci di renderci conto di tutte le piccole impressioni che concorrono a determinarci, vi è sempre qualche cosa che ci determina fra due alternative contraddittorie, senza che vi sia mai perfetta uguaglianza da ambo le parti.

Tuttavia, quantunque la nostra scelta *ex datis*, partendo da tutte le circostanze interne ed esterne prese insieme, sia sempre determinata, e, al momento, non dipenda da noi di mutare di volontà, non cessa però di essere vero che noi abbiamo un gran potere rispetto alle nostre volontà future, scegliendo certi oggetti su cui fissare la nostra attenzione ed abituandoci a certi modi di pensare: per questa via noi possiamo allenarci ad opporre maggior resistenza alle impressioni ed a lasciar meglio agire la ragione: insomma, possiamo cooperare a far sì che la nostra volontà

scelga come si conviene. Del resto io ho dimostrato altrove, che, prendendo le cose in un certo senso metafisico, noi siamo sempre in una perfetta spontaneità, e che quello che si attribuisce alle impressioni delle cose esterne non viene che da nostre interne percezioni confuse che a quelle corrispondono, e che non potrebbero non esserci date anteriormente in virtù dell'armonia prestabilita, che costituisce la relazione fra ogni sostanza e le altre tutte.

Se i vostri Cevennesi, Signore, (1) fossero veramente profeti, un tale evento non sarebbe affatto contrario alla mia ipotesi dell'armonia prestabilita; anzi sarebbe ad essa conforme. Io ho sempre detto che il presente è gravido dell'avvenire e che vi è un perfetto legame fra le cose per quanto lontane l'una dall'altra, cosicchè chi fosse abbastanza penetrante potrebbe nell'una leggere l'altra. Io non mi opporrei neppure a chi sostenesse esservi nell'universo degli astri, ove le profezie fossero più comuni che fra noi; come

---

(1) Coste aveva scritto a Leibniz (v. GERHARDT, III 393) di nativi delle Cévennes, che fattisi ribelli al re di Francia, si trovavano profughi in Inghilterra e facevano da profeti a Londra: (senza dubbio, i cosidetti « Camisards », protestanti che, guidati da sedicenti profeti, sostennero lotta col re di Francia dopo la revoca dell'editto di Nantes). Cfr. GERHARDT, ibid. p. 404.

vi è forse qualche mondo ove i cani hanno il naso abbastanza fine per fiutare la loro selvaggina a mille leghe di distanza, o sfere ove i Genii hanno più facoltà che quaggiù d'intromettersi nelle azioni degli animali ragionevoli. Ma quando si tratta di ragionare su ciò che qui effettivamente accade, il nostro giudizio presuntivo deve fondarsi sulla consuetudine del nostro globo, dove vedute profetiche di cotesta sorta sono assai rare. Non si può giurare che non ce ne siano; ma si può bene scommettere qualsiasi somma che le profezie di cui si discorre non sono profezie. Una fra le ragioni che meglio potrebbe indurmi a un giudizio favorevole sarebbe il parere del signor Fatio (1), ma bisognerebbe sapere ciò ch'egli pensa senza dover ricorrere alla gazzetta. Se voi stesso, Signore, aveste con ogni conveniente attenzione avuto a che fare con un gentiluomo fornito di due mila sterline di rendita e capace di profetizzare in Greco, in Latino e in Francese, senza conoscere bene altra lingua che l'Inglese (2), non vi sarebbe più niente a ridire. Quindi vi supplico di darmi schiarimenti su di un argomento così curioso e importante, e sono ecc.

---

(1) Fatio de Duiller ginevrino ritiratosi in Inghilterra è ricordato dal Leibniz anche in altre letture. Egli suscitò nel 1699 la nota questione della priorità di Newton sul Leibniz nella invenzione del calcolo infinitesimale.

(2) Allude alla facoltà che i pretesi profeti vantavano di esprimersi in lingue ad essi ignote (glossolalia).

VII.

Lettera del 12 Agosto 1711 a F. G. Bierling [1]

Mi è grato intendere che le mie osservazioncelle, quali ch'esse siansi, non ti sono al tutto spiaciute.

Circa le dimostrazioni fisiche forse non dissentiamo: mi pare che tu abbia interpretato il mio pensiero in altro modo da quello che avrei voluto, confondendo la conoscenza perfetta della natura con le dimostrazioni mediante le quali si spiegano certi fenomeni di essa. Noi non conosciamo ancora perfettamente la natura dei colori; eppure spieghiamo dimostrativamente l'iride. Si danno dimostrazioni nelle scienze fisiche — per esempio intorno al moto, alla gravità, all'elasticità, al magnetismo, al suono, agli astri ed anche intorno

---

[1] Occasione a questa lettera (edita in GERHARDT, VII, pag. 500), come ad altra del 7 luglio 1711 furono i *Lineamenta methodi studiorum* pubblicati nel 1711 da Federico Guglielmo Bierling (1676-1728).

a parecchi meccanismi del nostro corpo; sin dove alla matematica ed alla metafisica si accompagnano le osservazioni dei sensi. Benchè poi non sia lecito conoscere perfettamente l'intimo della natura, poichè per ripetute suddivisioni si va all'infinito, tuttavia si può sperare di penetrarvi sempre più addentro, come si è incominciato a fare; e ciò sarà di vantaggio grandissimo alla vita economica ed alla medicina.

Vi sono d'altronde diversi gradi nella ricerca. L'architetto ad esempio si accontenta di distinguere nella terra la sabbia, l'argilla, i sassi ed altre simili cose; nè ha d'uopo di procedere così lontano come il chimico, che esamina altresì i sali, i composti di zolfo e gli altri materiali contenuti dalla terra: il fisico poi investiga ancor più sottilmente la costituzione di tali sali o composti di zolfo e cerca le ragioni meccaniche dei fenomeni. E benchè non abbiamo ancor fatto grande progresso in simile materia, non per questo ci dobbiamo scoraggiare, dacchè la configurazione stessa dei sali conduce all'interpretazione meccanica. Talora scopriamo cagioni interne e invisibili, non però le più profonde e non tutte. E ci serviamo non solo dell'induzione, ma anche del raziocinio. Se confronti quanto ho detto con le tue parole, vedrai, se non erro, che ti ho dato soddisfazione su ogni punto.

Soggiungi nondimeno, che il genere umano non arriverà mai ad una conoscenza perfetta della natura. Ma chi ha mai sognato che ci si abbia ad arrivare? Forse che ci impedisce questo di possedere parecchie dimostrazioni? Sino ad un certo punto ci è dato avanzarci (1) Possiamo entrare nel vestibolo, se anche ci sia vietato l'ingresso nella camera e nel sacrario. Muovi domande circa le cose spirituali, o piuttosto incorporee, e dici che noi vediamo la disposizione meccanica delle parti, ma non i principî del meccanismo. Hai ragione; ma vedendo anche il moto, noi argomentiamo le cause del moto, ossia le forze. Fonte del meccanismo è la forza primitiva; ma le leggi del moto, secondo cui nascono da quella gli impulsi o forze derivative, sgorgano dalla percezione del bene e del male, ossia dalla sorgente che più si addice. Per tal guisa le cause efficienti dipendono dalle finali e le cose spirituali primeggiano per natura sulle materiali, in quella guisa che sono anche prima conosciute da noi; poichè (come hanno pure osservato Platone e Cartesio) percepiamo più addentro l'anima, a noi intima, che non il corpo.

---

(1) Nel testo: *Est aliquid prodire tenus.* Certo l'autore pensava al verso d'Orazio: *Est quadam prodire tenus, si non datur ultra.*

Dici che questa forza si conosce dagli effetti, non quale è in sè stessa. Rispondo che così sarebbe, se non avessimo nè conoscessimo l'anima. Questa ha in sè percezioni ed appetiti, ed in ciò appunto consiste la sua natura. E come nel corpo riconosciamo l'antitipia (1) e la figura in generale, pur non sapendo quali siano le forme dei corpi impercettibili, così riconosciamo nell'anima la percezione e l'appetito, pur senza conoscere distintamente gli elementi inavvertibili onde si compongono le percezioni confuse, espressione degli elementi inavvertibili dei corpi.

Dici che cose spirituali, quali l'aria, il vento, la luce, cadono sotto i sensi, e tuttavia non si possono adeguatamente conoscere: ma a me l'aria, il vento, la luce, non sembrano più spirituali di quel che sia l'acqua corrente, da cui non differiscono che per la sottigliezza. Gli spiriti, le anime e in generale le sostanza semplici o monadi non si possono concepire coi sensi o con l'immaginazione perchè non hanno parti.

Mi chiedi se io creda esservi corpi invisibili. Perchè non lo crederei? Anzi, mi pare non se ne possa neanche dubitare. Col microscopio vediamo animaletti impercettibili per il passato, mentre i loro nervetti e forse altri animaluzzi nuo-

(1) Impenetrabilità, come si spiega poco più innanzi.

tanti nei loro umori non si possono vedere. La sottigliezza della natura procede all'infinito.

Infine chiedi le definizioni di materia, di corpo, di spirito. *Materia* è ciò che consiste nell' « antitipia », ossia che è impenetrabile; epperò la nuda materia è puramente passiva. Ma il *corpo* oltre alla materia ha anche una forza attiva. Il corpo è poi o una sostanza corporea, o una massa composta di sostanze corporee. Chiamo *sostanza corporea* quella che consiste in una sostanza semplice o monade (un'anima cioè o qualche cosa di analogo all'anima) e in un corpo organico che le sta unito. *Massa* invece è un aggregato di sostanze corporee, come il cacio che talvolta consta d'un ammasso di vermi. La *monade* per vero, o sostanza semplice in generale, contiene percezione ed appetito; ed è o primitiva, ossia Dio, ragione ultima delle cose, o derivativa, ossia monade creata. E questa o è dotata di ragione, cioè *mente;* o dotata di senso, cioè *anima;* o dotata di qualche grado inferiore di percezione e d'appetito, cioè qualche cosa di analogo all'anima, per cui basta il semplice nome di monade, ma di cui non conosciamo i vari gradi. Ogni monade poi è indistruttibile, poichè le sostanze semplici non possono sorgere o cessar d'essere se non per creazione o annullamento, ossia in modo miracoloso. Inoltre ogni monade creata è dotata

di qualche corpo organico, in conformità al quale percepisce e desidera, sebbene passi, si svolga e si trasformi attraverso molte nascite e morti, e consista in un flusso perpetuo. Le monadi contengono in sè una entelechia o forza primitiva, cosicchè senza di esse non vi sarebbe che materia puramente passiva; ed ogni massa contiene in sè innumerevoli monadi. Infatti, benchè ogni corpo organico abbia la sua monade corrispondente, pure contiene nelle sue parti altre monadi, dotate parimenti ciascuna d'un corpo organico che serve a quello principale, e tutta la natura non è altro; poichè è necessario che ogni aggregato risulti da sostanze semplici, che ne siano veri elementi. Quanto agli atomi, o corpi estesi e tuttavia indivisibili, sono cose fittizie, che non si possono spiegare se non ricorrendo al miracolo, e che non hanno ragion d'essere; nè con essi si possono spiegare le cause delle forze e dei moti. Che se anche gli atomi ci fossero, non sarebbero veramente semplici, poichè essendo estesi dovrebbero pure aver parti. Così ho risposto alle tue domande, esponendo il mio pensiero, come è possibile in breve lettera.

Grazie vivissime per l'elegante tuo discorso. Addio.

Hannover, 12 Agosto 1711.

VIII.

Intorno alla felicità. [1]

La saggezza non è altro che la scienza della felicità; essa cioè c'insegna l'arte di pervenire alla felicità.

La felicità è uno stato di gioia costante.

Chi è felice, non sente a dir vero ogni momento la sua gioia, poichè a volte si riposa dal meditare, anzi ordinariamente si volge ad onorate faccende. Ma basta che egli sia in grado di sentire la propria gioia ogniqualvolta ci voglia pensare, e che nel frattempo ne sorga una contentezza nel suo agire e nel suo essere.

La gioia presente non rende felici, quando

---

[1] Tra i frammenti della *Scientia Generalis* (disegnata e in qualche parte abbozzata dal Leibniz) se ne hanno alcuni (GERHARDT, VII, p. 81 e seguenti) che trattano della vita beata e delle sue tre condizioni: saggezza, virtù, tranquillità dell'animo. Riproduciamo, tradotto dal tedesco, quello che si legge nel citato volume a pag. 86 e seguenti.

non è tale da perseverare. Anzi è particolarmente infelice chi per breve gioia cade in lunga mestizia.

La gioia è un piacere che l'anima sente in sè stessa.

Il piacere è il sentimento d'una perfezione o eccellenza sia in noi che in qualche cosa d'altro; poichè anche la perfezione di cose estranee ci è grata, ad esempio l'altrui ingegno, l'altrui prodezza, e particolarmente la bellezza non solo di un altro uomo, ma anche d'una bestia e perfino di oggetti inanimati, d'un quadro, d'un'opera d'arte

Infatti l'immagine di una tale estranea perfezione, imprimendosi in noi, fa sì che qualche cosa di essa si trapianti e si risvegli in noi medesimi. Così non v'è dubbio che chi molto pratica con persone e cose eccellenti divenga anch'egli migliore.

E sebbene talvolta ci spiacciano gli altrui pregi, ad esempio l'ingegno o la prodezza d'un nemico, la bellezza d'un rivale, lo splendore di una straniera virtù che ci offusca o ci fa vergogna, questo non avviene già per simile perfezione in sè stessa, ma per le circostanze che ce la rendono molesta; allora la dolcezza della prima impressione dell'eccellenza altrui è spenta e guasta dalla successiva riflessione persistente ed amara.

Non sempre si avverte chiaramente in che

consista la perfezione delle cose gradevoli o a quale perfezione servano entro di noi (1); nel frattempo tuttavia essa è percepita dal nostro sentimento, se non dal nostro intelletto. Si dice comunemente: Mi piace nella tal cosa un « non so che »; e lo si chiama simpatia; ma quelli che ricercano le cause profonde, ne trovano spesso il fondamento, e comprendono che ivi c'è nascosta qualche cosa, che, per quanto a noi sfugga, ha veritiera realtà.

Ne offre un bell'esempio la musica. Tutto ciò che risuona ha in sè una vibrazione, ossia un movimento in qua ed in là; come si vede nelle corde: adunque un corpo sonoro produce impercettibili colpi, e questi, quando si seguono non confusamente, ma in ordine, e si aggruppano con regolare vicenda, sono gradevoli. Del resto un certo avvicendarsi di sillabe lunghe e brevi ed un aggrupparsi di rime si nota anche nei versi, che del pari hanno in sè una segreta musica e, ove siano giusti, tornano graditi anche senza canto. I colpi sul tamburro, la battuta e la cadenza nella danza, ed altri simili movimenti ordinati secondo regola e misura traggono la loro gradevolezza dall'ordine, poichè l'ordine sempre piace al sen-

---

(1) Nel testo *oder zu was für eine Vollkommenheit sie in uns dienen.*

timento: ed un siffatto ordine, sebbene non percettibile, si trova anche nei colpi o movimenti prodotti ad arte dalle corde tremanti o vibranti, dagli zufoli o dalle campane; per essi l'aria vien messa in moto regolare, e per mezzo dell'udito provoca anche in noi una risonanza conforme, secondo cui si agitano pure i nostri spiriti vitali. Per questo la musica è tanto atta a commuovere gli animi, quantunque comunemente tale alto suo scopo non si osservi e non si abbia di mira abbastanza.

Non v'è dubbio che anche nel tatto, nell'odorato, nel gusto, la gradevolezza consista in un ordine determinato, sebbene impercettibile, in una perfezione o anche in un accomodamento (1) predisposto dalla natura per allettare noi e le bestie a ciò che del resto è necessario; e che perciò il retto uso di tutte le cose piacevoli ci sia realmente utile, per quanto d'altra parte sia di gran lunga maggiore il danno che può derivare dall'abuso e dall'intemperanza.

Perfezione io chiamo ogni elevazione dell'essere, poichè come la malattia dal canto suo è un abbassamento e una decadenza dello stato di sanità, così la perfezione è qualche cosa che sta al di sopra della sanità. Questa sta nel mezzo e

---

(1) Nel testo: *Bequemlichkeit*.

come in equilibrio, e serve di base alla perfezione.

Come poi la malattia proviene da un'azione lesiva, che ben può riconoscere chi è competente in medicina, così all'incontro la perfezione si dimostra con una grande libertà ed energia nell'agire: giacchè ogni essere consiste in una certa forza, e quanto maggiore è la forza, di tanto l'essere è superiore e più libero.

Inoltre, in ogni forza, quanto maggiore essa è, tanto più si rivela il molteplice dall'unità e nell'unità, poichè l'unità domina il molteplice che sta fuori di essa e lo rappresenta in sè. Ora l'unità nella pluralità non è altro che concordanza, e dal fatto che una cosa concorda meglio con questa che con quella nasce l'ordine, da cui deriva ogni bellezza; e la bellezza a sua volta desta l'amore.

Di qui si vede come felicità, piacere, amore, perfezione, essere, forza, libertà, concordanza, ordine, bellezza, siano cose fra loro connesse; il che da pochi è riconosciuto come si dovrebbe.

Ora, se l'anima sente in sè stessa grande armonia, ordine, libertà, forza o perfezione, e per conseguenza ne prova piacere, ciò le procaccia gioia, come si può argomentare da tutte queste e dalle precedenti osservazioni.

Tale gioia è costante e non può ingannare nè cagionare futura tristezza, quando derivi dalla conoscenza e sia accompagnata da una luce, onde

nasca nella volontà una inclinazione al bene ossia alla virtù.

Ma quando il piacere e la gioia sono siffatti da appagare, sì, i sensi, ma non l'intelletto, possono altrettanto facilmente concorrere alla infelicità quanto alla felicità, così come un cibo gustoso può essere malsano.

Del diletto dei sensi dobbiamo dunque usufruire secondo le regole della ragione, come d'un cibo, d'una medicina o d'un cordiale. Ma il piacere, che l'anima sente in sè stessa secondo ragione, è gioia attuale siffatta, che ci può mantenere nella gioia anche per il futuro.

Ne segue che nulla tanto concorre a render felici quanto la illuminazione dell'intelletto ed una volontà esercitata ad agir sempre secondo l'intelletto; e che tale illuminazione è da cercarsi principalmente nella conoscenza di quelle cose, che possono condurre il nostro intelletto verso una luce sempre più alta, onde nasce un progresso costante nella saggezza e nella virtù, e per conseguenza nella perfezione e nella gioia, con vantaggio dell'anima anche al di là di questa vita.

Per spiegare quali siano coteste cose, la cui conoscenza genera un così felice progresso, occorrerebbe una particolare trattazione: basti qui dire, che nessuno potrebbe salire ad un alto grado di felicità più facilmente che le persone di alta

condizione, e che tuttavia, in realtà, come Cristo stesso ha detto, nessuno vi riesce più difficilmente di esse. La ragione ne è questa, che esse potrebbero, sì, far molto bene, ma che raramente vi rivolgono i loro pensieri.

Infatti, avendo esse costantemente occasione di difetti sensuali, si abituano a cercare la loro gioia soprattutto in quel piacere che deriva dal corpo; e se si elevano a qualche cosa di più alto, cercano allora lode ed onori presso gli altri piuttosto che una vera soddisfazione entro sè stesse; così, quando il piacere corporeo vien meno per malattie e la gloria per casi avversi, cessa l'illusione, e si trovano infelici.

Costoro hanno seguito dalla giovinezza gli stimoli di cose esteriori, a cagione del piacere che vi trovavano, tanto più che da principio è alquanto difficile andar contro questa corrente; ed hanno perciò perduto in gran parte la libertà dell'animo.

Perciò è cosa ammirevole se una persona altolocata sa essere contenta anche nella malattia, nella sventura e nel disprezzo, e soprattutto se può starsene contenta non solo per necessità, per vedere che così dev'essere, (consolazione questa simile al narcotico, che uno prende per non sentire i dolori), ma per lo svegliarsi nell'animo suo d'una grande gioia, che prevale su questi dolori e sui casi avversi.

Tale gioia, che l'uomo può sempre procurarsi, se il suo animo è ben fatto, consiste nel sentir piacere di sè stesso e delle forze del proprio spirito, come avviene quando uno avverte in sè una forte inclinazione e prontezza al bene ed al vero, particolarmente in virtù delle fondamentali notizie che ci presenta un illuminato intelletto; sì che noi conosciamo la sorgente, il corso e lo scopo di tutte le cose, la indubbia (1) perfezione dell'altissima Natura che in sè tutto contiene; epperò siamo innalzati al disopra degli ignoranti, come se dalle stelle guardassimo in giù le cose terrene sotto i nostri piedi; e soprattutto infine di qui impariamo, che noi abbiamo motivo di rallegrarci massimamente per tutto ciò che è avvenuto e altresì per ciò che deve ancora avvenire, purchè tuttavia sia nostra cura di rivolgere al meglio, per quanto da noi dipende, ciò che non è ancora avvenuto. Poichè questa è una delle eterne leggi della natura, che a noi sia dato godere della perfezione delle cose e della gioia che ne deriva in proporzione della nostra buona inclinazione e del nostro delberato concorso.

Quando dunque una persona di alto grado giunge a tanto, che anche in mezzo all'abbon-

(1) Nel testo: *glaubliche.*

danza e agli onori trovi nondimeno il suo massimo soddisfacimento nell'esercitare il proprio intelletto e la propria virtù, io la ritengo doppiamente alta: per sè, a cagione di questa sua felicità e vera gioia; per gli altri poi, perchè è ben certo che siffatta persona mercè la sua forza ed autorità può fare e realmente fa partecipi molti altri della sua luce e della sua virtù; e questa partecipazione si riverbera poi su lei stessa. E quelli che hanno in comune il medesimo fine della ricerca del vero, della conoscenza della natura, dell'incremento dell'umano potere, dell'attuazione del massimo loro bene comune, si aiutano l'un l'altro e possono diffondere nuova luce.

La grande felicità delle persone alte ed in pari tempo illuminate appare dunque da ciò, che esse possono operare per la felicità propria altrettanto come se avessero mille mani e mille vite, per così dire, come se vivessero mille volte più di quel che vivono: poichè il nostro vivere è da calcolarsi come vera vita a misura del bene che vi si fa, e il molto ben fare in breve tempo equivale a vivere mille volte più a lungo; il che si applica a quelli che possono far sì che mille e mille altre mani cooperino con loro, cosicchè in pochi anni può ottenersi, con loro massima gloria e soddisfazione, maggior copia di bene, che non potrebbero altrimenti arrecare molti secoli.

La bellezza della natura è così grande e la contemplazione di essa dà tale dolcezza, la luce spirituale e i buoni movimenti che ne derivano offrono così eccellenti vantaggi già in questa vita, che, chi li ha gustati, stima ben poco al confronto tutti gli altri diletti. Se si aggiunge poi, che l'anima non perisce, anzi che ogni perfezione deve in essa durare e dar frutti, allora solo si vede esattamente come la vera felicità, quale nasce dalla saggezza e dalla virtù, sia assolutamente propoderante ed incommensurabile rispetto a tutto ciò che si può al proposito immaginare.

IX.

Relatività dello spazio e del tempo [1]

3. Cotesti signori [2] sostengono dunque, che lo spazio è un essere reale assoluto; ma ciò li conduce a gravi difficoltà. Parrebbe infatti un tale ente dover essere eterno ed infinito: epperò vi è chi ha creduto fosse Dio stesso o un suo attributo, la sua immensità. Ma, siccome lo spazio consta di parti, non è cosa che possa convenire a Dio.

4. Quanto a me, ho dichiarato più d'una volta che considero lo spazio come qualche cosa

---

[1] L'importante brano che qui si dà tradotto (GERHARDT VII, pp. 363-364) costituisce i § § 3-6 della terza lettera di Leibniz a S. Clarke, del 1716. (I paragrafi antecedenti e susseguenti non hanno con questi diretta connessione). Per questo carteggio polemico in generale veggansi le notizie biografiche.

[2] I Newtoniani.

di puramente relativo, al pari del tempo; lo spazio, come un ordine di coesistenze, il tempo, come un ordine di successioni. Lo spazio segna infatti in termini di possibilità un ordine fra le cose che esistono contemporaneamente, in quanto esistono insieme, indipendentemente dal loro modo particolare d'esistere. E quando si vedono più cose insieme, ci si accorge di questo ordine delle cose fra di loro.

5. Per combattere la fantasticheria di coloro che prendono lo spazio per una sostanza o almeno per un cotale essere assoluto, io dispongo di parecchie dimostrazioni. Ma per il momento non voglio servirmi se non di quella che qui l'opportunità mi fornisce. Dico dunque che, se lo spazio fosse un essere assoluto, accadrebbe qualche cosa di cui sarebbe impossibile ci fosse una ragione sufficiente, il che è contrario al nostro assioma. Ed ecco come lo dimostro. Lo spazio è alcunchè di assolutamente uniforme, e, senza le cose che vi sono situate, un punto dello spazio non differisce per nulla assolutamente da un altro punto. Ne segue che, supposto che lo spazio sia qualche cosa in sè stesso, e non solo l'ordine dei corpi fra di loro, è impossibile vi sia una ragione, perchè Dio, conservando le medesime situazioni reciproche dei corpi, abbia collocato questi corpi nello spazio così e

non altrimenti, o (ad esempio) perchè tutto non sia stato messo a rovescio, con uno scambio dell'oriente con l'occidente. Ma se lo spazio non è altro che questo ordine o rapporto, e se, tolti i corpi, non è nulla fuorchè la possibilità che ve ne sian posti, questi due stati, l'uno qual è, l'altro supposto a rovescio, non differiscono punto l'uno dall'altro: la loro differenza non si trova se non nella nostra chimerica supposizione di una realtà dello spazio in sè stesso. Ma effettivamente l'uno e l'altro sarebbero proprio la stessa cosa, essendo assolutamente indiscernibili fra di loro.

Per conseguenza non vi è motivo di chiedere la ragione della preferenza data all'uno piuttosto che all'altro.

6. Lo stesso dicasi del tempo. Supponiamo che qualcuno mi chieda perchè Dio non abbia tutto creato un anno prima, e che questa persona stessa voglia inferirne aver Dio fatto qualche cosa, senza che vi possa esser ragione perchè abbia fatto così e non altrimenti. Gli si potrebbe rispondere che la sua illazione sarebbe vera, se il tempo fosse qualche cosa fuori delle cose temporali; poichè sarebbe impossibile vi fossero ragioni onde le cose venissero applicate a questi istanti piuttosto chè ad altri, rimanendo invariata la loro successione. Ma ciò appunto dimostra, che gli istanti, fuori delle cose, non sono

nulla, e che essi non consistono se non nel loro ordine successivo; cosicchè, ove questo rimanga il medesimo, l'uno dei due stati, quello ad esempio della immaginata anticipazione, non differirebbe per nulla dall'altro stato, e sarebbe indiscernibile da questo.

BIBLIOTECA DI FILOSOFIA
C. S. I. ROMA
Inv 21589

INDICE

Introduzione - *a)* Breve notizia bibliografica pag. 5
b) Notizie biografiche . . » 7
c) Il Leibniz nella storia della filosofia . . » 14

I - La Monadologia . . . . . » 23

II - Intorno ad una revisione della metafisica. . . . . » 54

III - Fenomeni reali e fenomeni immaginari » 59

IV - Lettera alla Regina Sofia Carlotta. Intorno a ciò che è indipendente dai sensi e dalla materia . . . . » 68

V - Lettera alla Regina Sofia Carlotta. Circa l'universale analogia nell'universale differenza . . . . » 86

VI - Due lettere sulla libertà del volere .
1°) Lettera a Isacco Jacquelot . . » 98
2°) Lettera a Pietro Coste . . . » 103

VII - Lettera eel 12 Agosto 1711 a F. G. Bierling . . . . . » 112

VIII - Intorno alla felicità . . . . » 118

IX - Relatività dello spazio e del tempo . » 128

LA PICCOLA BIBLIOTECA DI COLTURA FILOSOFICA

consta di eleganti volumetti da 96 a 112-128 pagine ciascuno, in nitidi caratteri elzeviri e saldamente **rilegati alla bodoniana.**

Ogni volumetto è corredato da una sobria ma esauriente **nota bibliografica per guidare i lettori a uno studio più ampio dei singoli filosofi o indirizzi trattati.**

I nomi degli egregi autori che abbiamo scelto a collaboratori sono la miglior garanzia della serietà assoluta di criteri e di intenti ai quali la nostra BIBLIOTECA è informata.

Osiamo dire che — nel suo genere — è la PRIMA che si tenta in Italia, dove risponde **a un bisogno colturale universalmente sentito.**

PREZZO D'OGNI VOLUMETTO
LIRE **CINQUE**

•••

Inviare Cartolina-vaglia alla Ditta

EDIZIONI ATHENA
Via Vigentina 7-9 - MILANO (14)

Indicando il **mezzo di spedizione.**

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

La **PICCOLA BIBLIOTECA DI COLTURA FILOSOFICA,** *iniziata nel Gennaio 1924 dalla Casa Editrice* **Athena,** *si propone di aprire ed indicare le vie del Pensiero, alle persone di buona volontà, con volumi che possano servire di* **avviamento** *e di* **guida** *alla diretta conoscenza dei* **Grandi Pensatori.**
La compilazione dei volumetti di questa raccolta è affidata a noti **noti studiosi e docenti di filosofia,** *invitati a collaborare a questa vasta opera di coltura,* **senza preconcetti di scuola, senza limitazioni di tendenze.** *La raccolta si propone di compiere* **un'opera intensa ed elevata per la diffusione del pensiero, in guisa da soddisfare ad esigenze assai sentite nel tempo nostro, anche fuori della cerchia degli studiosi di professione.**

La **PICCOLA BIBLIOTECA** *si divide in* **Cinque Serie:** *La prima intitolata* **I Maestri del Pensiero,** *accoglie volumetti destinati a dare una prima conoscenza, chiara, esauriente, obiettiva, di quei massimi pensatori e filosofi che hanno segnato un'orma duratura e profonda nella storia del pensiero.*
La seconda, intitolata **Pensatori d'oggi,** *è dedicata a quei pensatori e filosofi contemporanei che abbiano avuto più largo seguito o che debbono essere conosciuti per intendere e valutare alcuni speciali aspetti dello spirito contemporaneo. – La terza serie è invece dedicata a* **Le grandi correnti del pensiero** *e contiene esposizioni brevi ma esaurienti, delle principali correnti filosofiche, considerate nel loro contenuto dottrinale e nel loro svolgimento storico.*
A queste si aggiungono due nuove serie: **Sintesi di Storia del Pensiero:** *esposizioni ordinate ed obbiettive dello svolgimento storico delle principali scuole filosofiche e delle singole filosofie nazionali e* **Problemi e Polemiche:** *illustrazione delle fondamentali questioni filosofiche e dei problemi minori che ne sono derivati negli sviluppi e nelle soluzioni date dalle diurne scuole.*

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

I MAESTRI DEL PENSIERO

VALENTINO PICCOLI
INTRODUZIONE DELLA FILOSOFIA

PAOLO ROTTA
ARISTOTELE

G. SEMPRINI
PLATONE

G. RENSI
HUME

V. ARANGIO-RUIZ
SOCRATE

P. E. CHIOCCHETTI
S. AGOSTINO

P. E. CHIOCCHETTI
S. TOMASO

P. E. CHIOCCHETTI
S. BONAVENTURA

S. TISSI
CARTESIO

PAOLO ROTTA
SPINOZA

VALENTINO PICCOLI
VICO

PAOLO ROTTA
BERKELEY

GIUSEPPE TAROZZI
LOCKE

E. PAOLO LAMANNA
KANT

GIUSEPPE MAGGIORE
FICHTE

PIETRO MIGNOSI
SCHELLING

GIUSEPPE MAGGIORE
HEGEL

ZINO ZINI
SCHOPENHAUER

P. TOSCHI
LEIBNIZ

E. MORSELLI
COMTE

Pubblicati: P. ROTTA - SPINOZA — G. MAGGIORE - HEGEL — Z. ZINI - SCHOPENHAUER — E. P. LAMANNA - KANT — G. MAGGIORE - FICHTE — P. E. CHIOCCHETTI - S. TOMASO — V. PICCOLI - VICO — S. TISSI - CARTESIO — E. MORSELLI - COMTE — P. ROTTA - ARISTOTELE — P. MIGNOSI - SCHELLING, ecc.

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

PENSATORI D'OGGI

ERMINIO TROILO
ARDIGÒ

CESARE RANZOLI
BOUTROUX

FRANCESCO FLORA
CROCE

SILVIO TISSI
NIETZSCHE

SILVIO TISSI
JAMES

E. BUONAIUTI
BLONDEL

E. CASTELLI
LABERTHONNIÈRE

SANTINO CARAMELLA
GENTILE

SANTINO CARAMELLA
BERGSON

M. MARESCA
POINCARÉ

PUBBLICATI:

C. RANZOLI — **BOUTROUX**
S. TISSI — **JAMES**
S. CARAMELLA — **BERGSON**
E. TROILO — **ARDIGÒ**
E. BUONAIUTI — **BLONDEL**

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

LE GRANDI CORRENTI DEL PENSIERO

P. MIGNOSI
.. IDEALISMO ..

oooo

E. TROILO
POSITIVISMO

P. E. CHIOCCHETTI
PRAGMATISMO

oooo

G. RENSI
SCETTICISMO

SINTESI DI STORIA DEL PENSIERO

F. D'AMATO
... I SOFISTI ...

G. SEMPRINI
I PLATONICI ITALIANI

PROBLEMI E POLEMICHE

A. BROFFERIO
... IL LIBERO ARBITRIO ...
DIO - L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA
con Prefazione di GIUSEPPE TAROZZI

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

COLLABORATORI

Antonio Aliotta, della R. Università di Napoli.
Ferdinando d'Amato.
Vladimiro Arangio-Ruiz.
Paolo Arcari, dell'Università di Losanna.
Ernesto Bonaiuti, della R. Università di Roma.
Beonio Brocchieri.
Santino Caramella, della R. Università di Genova.
Enrico Castelli.
Carlo Caviglione.
Vincenzo Cento.
G. Chiavacci.
P. Emilio Chiocchetti, (O. F. M.) della Università Cattolica di Milano.
Eugenio Di Carlo, dell'Università di Camerino.
Giacomo Donati.
P. A. Ferrari, della R. Università di Bologna.
Augusto Hermet.
E. P. Lamanna, della R. Università di Firenze.
E. Lo Gatto, dell'Istituto per l'Europa Orientale.
G. Maggiore, della R. Università di Palermo.
M. Maresca, della R. Università di Pavia.
Amato Masnovo, della Univ. Catt. di Milano.
Pietro Mignosi.
Emilio Morselli, della R. Università di Milano.
Valentino Piccoli.
Giuseppe Prezzolini.
Giuseppe Rensi, della R. Università di Genova.
Paolo Rotta, della Università Cattolica di Milano.
G. Semprini, del R. Liceo Scient. di Genova.
Giovanni Seregni.
Giuseppe Tarozzi, della R. Università di Bologna.
Silvio Tissi.
Paolo Toschi.
Erminio Troilo, della R. Università di Padova.
Bernardino Varisco, della R. Università di Roma.
Guido Villa, della R. Università di Pavia.
P. Zanfrognini.
Zino Zini, della R. Università di Torino.
G. De Zuani.

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

I PICCOLI CAPOLAVORI DELLA LETTERATURA FILOSOFICA D'OGNI INDIRIZZO E D'OGNI TEMPO

Sotto il titolo generale di

PENSATORI CELEBRI

iniziamo la pubblicazione delle opere minori dei

GRANDI PENSATORI
ANTICHI E MODERNI

Ci proponiamo di raccogliere in questa nuova nostra COLLEZIONE, — quanto di più suggestivo, — vuoi per valore intrinseco, vuoi per la influenza spiegata nel campo del Pensiero e dell'Azione, — ha prodotto la letteratura filosofica d'ogni tempo e d'ogni scuola.

Nella collezione sarà fatto il dovuto posto anche ad ESTRATTI coordinati di opere maggiori e alle indicazioni bibliografiche, così utili per guidare gli studiosi verso più vasti orizzonti di coltura.

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

LA COLLEZIONE COMPRENDERÀ OPERE COMPLETE E COORDINATI ESTRATTI DI OPERE

DI

PLATONE - BRUNO - BACONE - LEIBNIZ - SPINOZA - MALEBRANCHE - S. TOMASO - SCHOPENHAUER - PASCAL HARTMANN - HUME - ROSMINI - S. BONAVENTURA - GIOBERTI - A. FRANCHI - ARDIGÒ - FICHTE - HEGEL - KANT - SCHELLING - ROUSSEAU - CARTESIO - HELLO - M. FICINO - MACH - AVENARIUS - CORNELIUS - MAX STIRNER - EUCKEN - VOLTAIRE - LANGE - ZELLER - LOTZE - JAMES - ecc.

Eleganti edizioni tascabili saldamente rilegate in nitidi caratteri

Edizioni accurate - Correttissime - Ristampe e traduzioni impeccabili

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

PENSATORI CELEBRI

Volumi pubblicati:

N. 1 NIETZSCHE - LA FILOSOFIA NELL'EPOCA TRAGICA DEI GRECI — Prima trad. ital. di Emma Sola Lire **5,—**

» 2 SCHOPENHAUER - FRAMMENTI DI STORIA DELLA FILOSOFIA — (Profili e giudizi - Stroncature e apologie). Prima trad. ital. di G. Seregni Lire **5,—**

» 3 LEIBNIZ - MONADOLOGIA - Traduzione ital. di G. Seregni . . . Lire **5,—**

» 4 SIMMEL - L'AMORE — Prima traduzione ital. di Emma Sola . . . Lire **6,50**

» 5 BERGSON - L'EVOLUZIONE CREATRICE con note di S. Caramella Lire **6,—**

» 6 SCHOPENHAUER - LA VOLONTÀ NELLA NATURA — Prima traduzione italiana di E. Seregni . . . . . Lire **8,—**

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

IN PREPARAZIONE

F. A. LANGE

STORIA DEL MATERIALISMO

A facilitare la conoscenza di questa celebre opera — giustamente giudicata fondamentale per la storia del Pensiero materialistico dalla remota antichità ai tempi nostri — ne inizieremo presto la traduzione e la pubblicazione, dandone via via le singole parti in altrettanti volumetti di formato tascabile al prezzo di Lire CINQUE

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

NOVITÀ

P. TOSCHI

LEIBNIZ

LA VITA - IL PENSIERO FILOSOFICO

Valutazione e Bibliografia

Fa parte della PICCOLA BIBLIOTECA DI COLTURA FILOSOFICA della Casa ATHENA e contiene una completa e chiara esposizione della dottrina del Leibniz: vero avviamento al diretto studio delle opere di questo autentico Maestro del Pensiero.

III.ª EDIZIONE

S. CARAMELLA

BERGSON

(Piccola Biblioteca di Coltura Filosofica)

a Lire CINQUE

IN QUESTA COLLEZIONE:

G. BERGSON

L'EVOLUZIONE CREATRICE

con introduzione di S. CARAMELLA

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

NOSTRE PUBBLICAZIONI PER GLI STUDENTI

II.ª EDIZIONE

G. SEREGNI

Le 48 tesi di storia per l'esame di maturità classica, scientifica e magistrale

Svolgimento sobrio ma chiaro e completo di tutte le tesi sulle quali secondo i nuovi Programmi (31 Dicembre 1925) debbono prepararsi i candidati alla maturità classica e scientifica (III.ª Liceo) e al Diploma Magistrale (IV.° Corso).

Lire NOVE

IN CORSO DI STAMPA

G. SEREGNI

Le 25 tesi di storia per l'esame di ammissione alla prima classe del Liceo

Lire SEI

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

ELENCO DEI VOLUMI PUBBLICATI:

1. INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA	di V. Piccoli
2. SCHOPENHAUER	di Z. Zini
3. SPINOZA	di P. Rotta
4. JAMES	di S. Tissi
5. HEGEL	di G. Maggiore
6. BOUTROUX	di C. Ranzoli
7. KANT. - Vol. I.	di E. P. Lamanna
8. » - » II.	» » »
9. FICTHE	di G. Maggiore
10. BERGSON	di S. Caramella
11. VICO	di V. Piccoli
12. S. TOMASO	di E. Chiocchetti
13. BERKELEY	di P. Rotta
14. COMTE	di E. Morselli
15. CARTESIO	di S. Tissi
16. ARISTOTELE	di P. Rotta
17. SCHELLING	di P. Mignosi
18. ARDIGO'	di E. Troilo
19. BLONDEL	di E. Buonaiuti
20. BACONE	di A. Franchi
21. IL PRAGMATISMO	di E. Chiocchetti
22. SPENCER	di Z. Zini
23. I PLATONICI ITALIANI	di G. Semprini
24. MALEBRANCHE	di A. Franchi
25. LO SCETTICISMO	di G. Rensi
26. TERTULLIANO	di E. Buonaiuti
27. PLATONE	di G. Semprini
28. NIETZSCHE	di S. Tissi
29. PASCAL	di E. Buonaiuti
30. CUSANO	di A. Hermet
31. LOCKE	di G. Tarozzi
32. LEIBNIZ	di P. Toschi
33. IDEALISMO	di P. Mignosi
34. LABERTHONNIÉRE	di G. Castelli

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)